الدكتور محمد مصطفى حلمى

ابن الفارض

والحبّ الإلهى

دار المعارف

ابن الفارض والحبّ الإلهى

ابن الفارض والحبّ الإلٰهى

تأليف

الدكتور محمد مصطفى حلمى

أستاذ الفلسفة والتصوف

بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الطبعة الثانية



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع

الإهـــداء

إلى ولدى مؤنس :

أنت يابنى موضع الحب من قلبى ، ومعقد الرجاء فى نفسى ، محا الله بنور أنسك ظلمة وحشتى ، وغمر بفيض حبك كل مهجتى . وفى هذا الكتاب نفحات صادقة من الحب ، ولمعات مشرقة من الأنس ، أهديها إليك ، آية على حبى لك ، وأنسى بك ، وأملى فيك ،

والدك

محمد مصطفى حلمى

تقدمة

بقلم

الأُستاذ الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق

إن بحوث التصوف ، وما تحتاج إليه من عناء وجهد ، ومن إلمام واسع بمصطلحات القوم التى يديرونها بينهم ، ومن إدراك دقيق يوازن بين أذواقهم الغيبية وبين آراء غيرهم من أهل النظر الخالص أو النظر المشترك ، يعد فى الحقيقة أمراً خطيراً يفتقر إلى اطراح الهوى واستعمال النّصفة والعدل فى الحكم ، ويتطلب أيضاً أن ينزل الباحث حيناً عن بعض نظراته المادية ، ليتيسر له أن يعيش آونة فى هذا الجو الروحى .

ولقد لقيت المتصوفة من قديم الدهر عنتاً شديداً ، وذلك من جراء غموض ألفاظهم وإشاراتهم ، وما توهمه ظواهرها من الضلال والزيغ ؛ ولقد اضطر ابن عربى لكى يضمن لنفسه بعض السلامة والعافية أن يضع شرحاً لديوانه « ترجمان الأشواق » يبين فيه مقاصد كلامه ومراميه ، ويظهر ما خفى من معانيه ، ويعين ما التبس منها ، لئلا يتأولها المتأولون على غير الوجه الذى أراد .

لذلك كان اغتباطى عظيماً بإقدام الأستاذ الجليل الدكتور محمد مصطفى حلمى ، على كتابته فى هذا الموضوع الشائك ، الذى يبحث فى « ابن الفارض » الصوفى المصرى ، ويدرس « ابن الفارض » الشاعر المصرى الذى فتن بجمال مصر واستهوته مغانيها وربوعها إذ يقول :

وطنى مصر وفيها وطرى ... ولنفسى مشتهاها مشتهاها

وكان لجبل المقطم ووادى المستضعفين به من الأثر البالغ فى نفسه ما منحه بحق لقب « سلطان العاشقين » .

إن لابن الفارض مكانته الظاهرة اللامعة بين المتصوفة ، بل هو يعد فى نظرنا الصوفى المصرى الأول بلا منازع ، كما يعد رأساً لشعراء الصوفية من العرب

وقد ظفر ديوانه بما لم يظفر به ديوان آخر من تواتر الشراح والمفسرين ، وعنيت أجناس شتى من الأوربيين وغيرهم بنقل شعره إلى لغاتهم ؛ وما زال شعره إلى اليوم يتغناه الصوفيون ويتناشدونه فى حلقاتهم .

إن ابن الفارض لم يسلم — كما لم يسلم غيره من المتصوفة — من طعن الطاعن عليه ، وقد انبرى له الإمام ابن تيمية وأمعن فى نقده وتجريحه ، كما تصدى له كثير من الفقهاء يتهمونه بالكفر والزندقة ؛ ولكن واضع هذا الكتاب قد وفق فى كثير من الأمر إلى أن يكشف وجه الحق عن هذه الطعون التى وجهت إلى ابن الفارض ، وأن يخلق منها تمجيداً لهذا الصوفى ورفعاً لشأنه .

إن إعجابى بالأستاذ المؤلف وتقديرى له يرجع العهد به إلى سنوات مضين منذ كان يعد هذه الرسالة الجامعية التى كان لى حظ الاشتراك فى نظرها ومناقشتها ، وكان الأستاذ موفقاً جد التوفيق فى تحليل موارد صوفية ابن الفارض التى طبعته بهذا الطابع الخاص ، كما ظهرت براعته واضحة فى بيان تأثير ابن عربى فى تلاميذه الذين تولوا شرح ديوان ابن الفارض ، فذهبوا فى تأويل ألفاظه الصوفية إلى مذهب شيخهم ابن عربى ، وخلطوا فى ذلك بين المذهبين وهم لا يشعرون .

وفى هذا الكتاب ، الذى يعد الأول من نوعه فى العربية ، كثير من التحقيقات التى تقتضى صاحبها من الصبر والجلد قدراً لا يستهان به ، ومن أبرعها ما صنع فى تحقيق مولد ابن الفارض الذى اضطربت فيه الروايات اضطراباً ؛ ومنها تحقيقه رواية المقرى فى « نفح الطيب » ، التى تنص أن ابن عربى طلب إلى ابن الفارض أن يضع شرحاً لتائيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله : « كتابك الفتوحات المكية شرح لها » . وقد بين الأستاذ ما فى تلك الرواية من استحالة مادية بطريقة تحمل على الإعجاب .

ونحن إذ نهنئ المؤلف بما وفق إليه فى هذا الكتاب ، نرجو أن يديم الله توفيقه ، وأن يكون قدوة للشباب الجامعى فى البحث عن أعلام الثقافة المصرية العربية .

مصطفى عبد الرازق

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

التصوف ناحية طريفة ممتعة من نواحى الحياة الإسلامية ؛ ولكنه على ما فيه من طرافة وما يثيره فى الشعور والعقل من متاع ، لم يعن به الباحثون من الشرقيين العناية التى تكفى للكشف عن شخصياته ومذاهبه ، وعما كان لهذه الشخصيات والمذاهب من آثار قيمة فى حياة الفكر والروح . وهو لما يمتاز به من هذه الطرافة ، وما يثيره فى النفس من هذا المتاع ، قد أقبل عليه كثير من المستشرقين ، فدرسوه دراسة علمية منظمة كان من ثمراتها كثير من البحوث الخصبة القيمة، على نحو ما فعل الأساتذة : ماسينيون فى فرنسا ؛ ونيكلسون فى إنجلترة ، ونلينو ودى ماتيو فى إيطاليا ، وكثير غيرهم فى بلاد أوربا وأمريكا المختلفة ؛ فأنت إذا أردت أن تعرف شيئاً عن نشأة التصوف الإسلامى وتطوره، والعوامل التى أثرت فيه ، وأعانت على تغذيته وتنميته ، أو عن حياة رجاله العامة والخاصة ، وما كان لهم من آثار فى توجيه الحياة الدينية والروحية والعقلية والاجتماعية ، فلن توفق من ذلك إلى كثير مما كتب فى لغتنا العربية ، واصطنع فيه كاتبه المنهج العلمى الصحيح ؛ ولعل كل ما تستطيع أن تبلغه هو هذه الكتب التى تحدثك عن طبقات الصوفية حديثاً هو أدنى ما يكون إلى حديث الأساطير الخيالية منه إلى حديث الحقائق الواقعية ، وهذه الأسفار والدواوين التى خلفها أصحابها من الصوفية أو المتصوفة ، وهذه الشروح التى وضعها الشراح على هذه الأسفار والدواوين ، وذهبوا فيها مذاهب شتى ، وسلكوا من مسالك التفسير والتأويل ما كان يزيد أحياناً الأمر تعقيداً ، والمعنى غموضاً وخفاء ، وما كان أحرانا ، والتصوف جزء من تراثنا الإسلامى ، أن نكون أبر به ، وأكثر إقبالا من غيرنا عليه .

على أننى لا أرمى من وراء هذا إلى إنكار ما بذله بعض الباحثين عندنا من جهود موفقة فى الكشف عن بعض نواحى الحياة الصوفية الإسلامية ، ولا إلى الغض مما لبحوثهم من قيمة علمية : فقد عكف الصديق الفاضل والزميل المحترم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى على دراسة الصوفى المسلم الكبير محيى الدين بن عربى ، فبسط فلسفته الصوفية ، وحللها إلى عناصرها تحليلا علمياً قيماً ، وذلك فى بحثه المكتوب بالإنجليزية وعنوانه « فلسفة محيى الدين بن عربى الصوفية » فضلا عما له من بحوث أخرى نشرت بالعربية فى كل من « مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة » و « مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية » ، وكذلك عنى الأستاذ الدكتور زكى مبارك بالإبانة عن أثر التصوف فى الأدب والأخلاق . ولكن عناية هذين الباحثين ببعض نواحى التصوف الإسلامى وشخصياته ، ليست شيئاً بالقياس إلى ما ظفرت به الحياة العقلية أو الأدبية أو السياسية فى الإسلام من جهد الباحثين ، ووفرة مؤلفاتهم فيها .

ولعل السبب الذى يرجع إليه إهمال الباحثين منا لدراسة التصوف الإسلامى ، هو اعتقاد الكثيرين أن أذواق الصوفية وأحوالهم لون من ألوان الهذيان ، وأن مذاهبهم وأقوالهم ضرب من الكلام الذى لا معنى له ولا غناء فيه . ولو قد التزم الذين يرون هذا الرأى حدود القصد والاعتدال فى أحكامهم ، وأنعموا النظر فيما أثر عن الصوفية من أذواق وأحوال ، وما خلفوه من آثار وأقوال ، ودرسوا هذا كله على ضوء المنهج العلمى الصحيح ، لغيروا رأيهم فى التصوف والصوفية ، ولوجدوا أن المواجيد والأذواق ، والرموز والإشارات التى حفلت بها الآثار الصوفية منظومة ومنثورة ، إنما هى تعبيرات عن حياة روحية راقية ، وحالات نفسية رائعة ، ومذاهب منطوية على كثير من المبادئ والمعانى ليست أقل قيمة من كثير من المذاهب الفلسفية الخالصة المؤسسة على النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، ولتبينوا أن للعاطفة منطقاً ، كما أن للعقل منطقاً ، وأن منطق العاطفة قد ينتهى بالخاضع له إلى نتائج لها طرافتها وجدتها اللتان لا تقلان عن طرافة النتائج التى ينتهى إليها منطق العقل وجدتها .

وإذا كانت تلك هى الحال التى انتهت إليها دراسة التصوف الإسلامى عندنا ، وكان لابد لنا من أن نعنى بهذه الدراسة عنايتنا بغيرها من الدراسات العلمية والفلسفية والأدبية ، فقد اتخذت من عمر بن الفارض — وهو واحد من هؤلاء الصوفية الذين أذعنوا لسلطان العاطفة — موضوعاً لهذا البحث الذى حاولت فيه أن أكشف عن سيرة الرجل وحياته العامة والخاصة ، وما يتصل بهذه من أحوال وبتلك من أحداث ، وعن حقيقة حبه الذى قضى حياته هاتفاً به مرتلا لأنشودته . وعما عسى أن يكون فى هذا الحب من المعانى الروحية والمثل الأخلاقية والمنازع الفلسفية ، لا سيما أن حب هذا الشاعر الصوفى مسألة من أدق المسائل وأشدها غموضاً وتعقيداً ، اختلف الناس حولها فى زمان الشاعر نفسه ، واختلفوا فيها بعد زمانه ، وما يزالون مختلفين فيها حتى الآن ، يقرأ بعضهم ديوانه على أن الشاعر يتغنى فيه حباً إنسانياً يدور حول معشوقة آدمية ، ويقرؤه بعضهم الآخر على أن ناظمه إنما يهتف فيه بالحب الإلهى ويرى من وراء رموزه وإشارته وكناياته إلى المحبوبة الحقيقية أو الذات العلية . ومن هنا جاء بحثى فى ثلاثة أقسام :

١ — تناولت فى القسم الأول ترجمة ابن الفارض وأطوار حياته ، وروح العصر الذى عاش فيه ، ومكانه فى بيئته ومبلغ تأثره بعصره . وحللت فيه حياته الصوفية ، وما اختلف عليها من الأحوال النفسية والأذواق الروحية ، وما أخذ به نفسه من رياضات ومجاهدات كانت سبيله إلى تصفية نفسه وتنقية قلبه على الوجه الذى مكنه من التحقق بالوصول إلى محبوبه الأسمى وشعوره بالفناء فيه والاتحاد به . وبينت فى هذا القسم أيضاً آثاره التى يتألف منها ديوانه الضئيل الجليل معاً ، وما أثاره هذا الديوان من حركات الشرح والتأويل فى البيئات الصوفية الإسلامية ، ومن حركات الترجمة والنقل والتعليق فى البيئات العلمية الأوربية ، وما انتهى إليه أمر هذا الديوان من حكم على صاحبه بالإلحاد والخروج على تعاليم الكتاب والسنة تارة ، ومن دفاع عنه وتبرئة له مما نسب إليه من حلول واتحاد وغيرهما من المذاهب التى تنافى روح الإسلام وتخالف تعاليمه تارة أخرى .

٢ ــ وعرضت فى القسم الثانى لحب ابن الفارض وطبيعته ، والكشف عما إذا كان هذا الحب كله حبـًّا إلهيـًّا ، أم حبـًّا إنسانيـًّا ، أم هو مزاج من الحبين . وهنا انتهيت إلى أنه لا يبعد أن يكون الشاعر الصوفى قد بدأ حياته العاطفية إنساناً كغيره من الناس ، يحب مثلهم الجمال الإنسانى ، ثم أصابه ما يصيب العشاق فى بعض الأحيان من إخفاق وخيبة أمل ، فإذا هو يتسامى بحبه عن الجمال الإنسانى المعين إلى الجمال الإلهى المطلق حيث وجد فيه عزاء قلبه وراحة روحه وسعادته التى لا تعدلها سعادة . ثم بينت بعد هذه الأطوار النفسية والصوفية التى تعاقبت على نفس الشاعر فى حبه الإلهى ، وكيف كان فى أول عهده بالحياة الروحية ما يكونه عادة كل سالك فى بداية الطريق من تعلق بنفسه ، وخضوع لسلطان حسه ، واندفاع مع إشباع الرغبات والحظوظ ؛ ثم كيف أخذ نفسه بالمجاهدة والرياضة حتى خلص شيئاً فشيئاً من سلطان النفس ونير المادة ، وحتى زهد فى كل شىء إلا فى شىء واحد هو المحبوبة الحقيقية أو الذات العلية ، التى انتهى من إقباله عليها وإعراضه عما سواها إلى شعوره بالفناء فيها وشهوده الوحدة الذاتية التى تنتفى معها التفرقة بين المحب والمحبوبة .

٣ ــ وعكفت فى القسم الثالث على دراسة حب شاعرنا من الناحية الفلسفية ، فحاولت أن أحلله إلى عناصره الصوفية التى تنطوى على بعض المعانى الميتافيزيقية والأخلاقية وما إلى ذلك مما انتهيت فيه إلى تقرير أن الأذواق والمواجيد الروحية ، والرياضات والمجاهدات الصوفية ، على الرغم مما تتصف به من صفات الذاتية أو الشخصية ، يمكن أن تشتمل فى قرارها على بعض النزعات الفلسفية والمثل الأخلاقية ؛ فقد أبنت فى هذا القسم عن علاقة الحب والمعرفة عند ابن الفارض ، واجتهدت فى أن أظهر كيف أن لهذا الشاعر نظرية ، أو بعبارة أدق نظرة فى المعرفة ؛ كما عرضت الصور المختلفة لمذهبه فى الوحدة : وحدة المحب والمحبوبة ، وحدة الله والعالم ، وهما هاتان الوحدتان اللتان أطلقت عليهما اسم « وحدة الشهود » تمييزاً لهما عما يعرف عند الفلاسفة وبعض الصوفية باسم « وحدة الوجود » (وذلك لأن ابن الفارض لم يكن يدرك هذه الوحدة إلا فى حال الشهود

فقط) ؛ ووحدة الخلق كما تمثلت منذ الأزل فى الحقيقة المحمدية التى يسميها ابن الفارض « بالقطب » وبغير القطب من الأسماء التى سنعرض لها فى موضعها من هذا البحث ، ووحدة الأديان التى تتضمن أرقى مبادئ الحب والتعاطف والإخاء والمساواة . وأخذت نفسى فى هذا كله بإظهار ما عسى أن يكون من ابن الفارض موافقاً لتعاليم الكتاب والسنة أو مخالفاً لها ، وماذا كان فى كل ما صوره الشاعر فى ديوانه عامة ، وفى قصيدتيه الحافلتين « التائية الكبرى » و « الخمرية » خاصة ، من تأثر ببعض العناصر الأجنبية ، ومن سبق إلى تقرير بعض النظرات الفلسفية التى اهتدى إليها من جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين الذين اصطنعوا العقل بقدر ما اصطنع هو الذوق .

وقد عقبت على هذه الأقسام الثلاثة بخاتمة أجملت فيها نتائج البحث فى حياة ابن الفارض وأذواقه وآثاره ومذهبه فى الحب ، كما عرضت للمصادر التى يمكن أن يكون قد استقى منها بعض عناصر مذهبه ، ولما عسى أن يكون لسيرة ومذهب كسيرة ابن الفارض ومذهبه من قيمة وأثر فى الحياة من الناحيتين الروحية والعلمية .

تلك إلمامة موجزة بأهم العناصر التى تتألف منها أقسام هذا البحث الذى تقدمت به إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة ، ونوقشت فيه بين يدى الجمهور أمام لجنة الحكم المؤلفة من حضرات الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق ، والأستاذ أحمد أمين ، والدكتور طه حسين ، والدكتور عبد الوهاب عزام ، والدكتور بول كراوس ، فى يوم السبت ٢ مارس سنة ١٩٤٠ ، وحصلت به على درجة الدكتوراه فى الآداب (قسم الفلسفة) مع مرتبة الشرف . ولعلى بهذا أكون قد قدمت بجزء من الواجب علينا نحو هذه الناحية المغمورة من نواحى حياتنا المصرية الإسلامية وهى الناحية الروحية ، لا سيما أن ابن الفارض بحكم صوفيته من ناحية ، وبحكم مولده ونشأته وإقامته ووفاته فى مصر من ناحية أخرى ، يعد بحق ممثلا للتصوف الإسلامى المصرى فى طور من أطواره : فالكشف عن حياته ، وعن العوامل التى أعانت على تكوين شخصيته الصوفية ، وتأليف

مذهبه فى الحب الإلهى ، إنما هو فى الحقيقة كشف عن ناحية من نواحى حياتنا المصرية فى أحد عصورها ، وعن الطابع الذى طبعت به هذه الحياة فى ذلك العصر . وإذا كنت أتمنى شيئاً فهو أن يكون قريباً ذلك اليوم الذى تتضافر فيه جهود الشباب الجامعيين عندنا على هذه الناحية القيمة المغمورة معاً من نواحى تراثنا الإسلامى ، فيوسعونها درساً وبحثاً على وجوه تكشف عما تحوم عليه ، وترمى إليه من معانى الحق والخير والجمال .

ولا يسعنى بهذا كله إلا أن أسجل هنا فخوراً ما غمرنى به أستاذى الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق من عطف جميل ، وتشجيع نبيل ، وإرشاد سديد ، منذ وقع اختيارى على موضوع هذا البحث . وطوال السنوات التى اشتغلت به فيها حتى أتممته تحت إشرافه . فكان ثمرة من ثمرات علمه وفضله ، ونفحة من نفحات قلبه وعقله . ولا يسعنى أيضاً إلا أن أسجل معتزًّا ما أفاضه على أستاذى الجليل الدكتور طه حسين من عناية بى ، ورعاية لى ، وحدب على . مما كان من غير شك عوناً صادقاً على الاستمرار فى هذا البحث وإنجازه وتقديمه للمناقشة . هذا إلى ما تركه فى نفسى أستاذى الجليل الدكتور منصور فهمى من أثر جميل ، وما قدمه من تشجيع محمود عندما كنت فى مستهل عهدى بهذا البحث .

وإن أنس لا أنسى ما كان للمغفور له أحمد زكى (باشا) علىّ من فضل الإرشاد إلى كثير من المراجع الخطية والفوتوغرافية التى اشتملت عليها خزانة كتبه الخاصة ؛ فإلى روحه الكريم أبعث بأصدق التحيات . وعلى جدثه الطاهر أستمطر أطيب الرحمات . وكذلك أذكر عون الأستاذين لويس ماسينيون ، وكارلو نلّينو . فقد أرشدنى كل منهما إلى كثير من مراجع البحث التى كان لها أثر كبير فى تجلية بعض الغامض . وتحقيق بعض المسائل . فإليهما أصدق شكرى ، ولا يفوتنى أن أقدم أخص عبارات الشكر والثناء إلى الدكتور أبى العلا عفيفى على ما كان له من أثر محمود فى تحقيق كثير من المسائل الدقيقة التى تتصل من قريب أو من بعيد بموضوع هذا البحث . وما أبداه من ملاحظات سديدة على ما أطلعته عليه من فصوله . ومن واجبى بعد هذا كله أن أسجل ما كان للصديق

الكريم والأخ العزيز كامل محمد على من فضل فى تهيئة الظروف التى أعانت على إخراج هذا الكتاب ونشره ، فله منى أصدق الشكر وأطيب الحمد .

أما الذين أعانونى على قراءة المراجع ، وكتابة البحث : فكانوا منى العين التى تقرأ ، واليد التى تكتب . فأظنهم فى غير حاجة إلى أن أحمد لهم صنيعهم ، أو أن أشكر لهم ما بذلوا من جهد ، واحتملوا من مشقة وعناء ، والله وحده قادر على أن يجزى الكل عنى خير الجزاء .

محمد مصطفى حلمى

إِنَّ الغَرَامَ هُوَ الْحَيَاةُ فَمُتْ بِهِ ... صَبًّا فَحَقُّكَ أَنْ تَمُوتَ وَتُعْذَرا

قُلْ لِلَّذِينَ تَقَدَّمُوا قَبْلِي وَمَنْ ... بَعْدِي وَمَنْ أَضْحَى لأَشْجَانِي يَرَى

عَنِّي خُذُوا ، وَبِيَ ٱقْتَدُوا وَلِيَ ٱسْمَعُوا ... وَتَحَدَّثُوا بِصَبَابَتِي بَيْنَ ٱلْوَرَى

وَلَقَدْ خَلَوْتُ مَعَ ٱلْحَبِيبِ وَبَيْنَنَا ... سِرٌّ أَرَقُّ مِنَ ٱلنَّسِيمِ إِذَا سَرَى

وَأَبَاحَ طَرْفِي نَظْرَةً أَمَّلْتُهَا ... فَغَدَوْتُ مَعْرُوفاً وَكُنْتُ مُنَكَّرا

فَدُهِشْتُ بَيْنَ جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ ... وَغَدَا لِسَانُ ٱلْحَالِ عَنِّي مُخْبِرا

فَأَدِرْ لِحَاظَكَ فِي مَحَاسِنِ وَجْهِهِ ... تَلْقَى جَمِيعَ ٱلْحُسْنِ فِيهِ مُصَوَّرا

لَوْ أَنَّ كُلَّ ٱلْحُسْنِ يَكْمُلُ صُورَةً ... وَرَآهُ كَانَ مُهَلِّلاً وَمُكَبِّرا

« ابن الفارض »

الكتاب الأول

ابن الفارض وتصوفه

تمهيد

فى مصادر ترجمة ابن الفارض وحياته الصوفية

١ – ترجم الكثيرون من المتقدمين والمتأخرين لابن الفارض ؛ ولكن المتأمل فى كثرة ما كتب عن سيرة الشاعر وحياته الصوفية ، يلاحظ أن أوفى ترجمة هى هذه التى كتبها علىّ سبط ابن الفارض وقدمها بين يدى ديوان جدّه ، والتى نجدها فى مستهل النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٩ (أدب) . وقد أثبتت هذه الترجمة فى أول نسخة الديوان التى طبعها بمرسيليا سنة ١٨٥٣ م رشيد بن غالب الدحداح اللبنانى ، والتى أعيد طبعها بمصر فى مطبعة بولاق سنة ١٢٨٩ هـ ، وفى المطبعة الشرفية سنة ١٣٠٦ هـ ، وفى المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ، وفى المطبعة الأزهرية سنة ١٣٢٩ هـ . وتُذكر هذه الترجمة فى النسخة الخطية وفى النسخ المطبوعة المشار إليها بعنوان « ديباجة الديوان » . وفى هذه الديباجة يحدثنا على سبط ابن الفارض عن مولد جدّه ونشأته ، وعن سلوكه وسياحته ، وعن إقامته ورحلته ، وهو إنما يستند فى كل ما يورده إلى ما أفضى به إليه ولد الشاعر المسمى كمال الدين محمد ، إذ كان هذا الأخير ، على نحو ما تحدثنا به الديباجة ، ألصق الناس بأبيه وألزمهم له وأعرفهم بحاله ؛ صحبه إبّان إقامته بمصر ، ورافقه فى رحلته إلى الحجاز ، ووقف على كثير مما كان يختلف على نفسه من أحوال ومواجيد . ومن هنا كانت هذه الترجمة أطول وأوفى ما كتب عن حياة ابن الفارض : على الرغم مما يوجد من نقص فى النسخ المطبوعة إذا قيس بعضها إلى النسخة الخطية الأصلية .

على أن ترجمة سبط ابن الفارض لجده ، وإن كانت كما قلنا أطول المصادر عن حياة الشاعر ، وأوفاها بتصوير ما كان عليه من الأحوال ، وما عرض له من الأحلام ، وما تجلى عليه من المكاشفات ، وأجرى على يديه من الكرامات ،

فإنها قد انطوت على كثير من الإسراف والمبالغة فى الصورة التى تعطيها عن ابن الفارض ، وفيما تفيض به من عبارات المدح والثناء والإشادة بذكره وخلقه وشكله ، الأمر الذى ينبغى معه – ونحن ندرس ابن الفارض دراسة علمية – أن نقف من هذا كله ، أو من بعضه على أقل تقدير . موقف الحيطة والحذر والتردد فى قبوله على ما هو عليه ، وأن نفطن إلى الحقيقة الواقعة وهى أن سبط ابن الفارض وولده الذى قصّ على هذا السبط أخبار أبيه ، لا بد أن يكون كل منهما قد خضع لسلطان العصبية ، فإذا كلاهما يتعاونان على إخراج هذه الصورة التى نتبين منها أن الشاعر إنما كان زاهداً ورعاً تقيّاً سالكاً طريق الله منصرفاً عن الدنيا منذ نشأته حتى وفاته . فإذا أضفنا إلى هذه العصبية عاملا آخر من شأنه أن يحملنا على التشكيك فيما يرويه السبط نقلا عن الابن، وهو جهلنا بشخصية كل منهما ، وقصور مالدينا من المعلومات عنهما وعن مبلغ أمانتهما ودقتهما ، رأينا إلى أى حدّ ينبغى أن نحتاط عندما نريد أن نتخذ من ديباجة الديوان مصدراً من مصادر ترجمة ابن الفارض . وحسبنا هنا أن نشير إلى ما ذكره البقاعى ، من أنه لا ينبغى الاغترار بما قاله سبط الشاعر فى ديباجة الديوان ، ومن أنه رجل مجهول لا تقبل روايته لاسيما أنه يشهد لجدّه ، ولا سيما إذا كانت شهادته مخالفة لشهادة الأئمة بكفره[1] . وإذا كان البقاعى ، على قرب عهده من عصر ابن الفارض ، قد شك فى شخصية على سبط الشاعر ، وعدّه رجلا مجهولا ، فمن حقنا نحن ، وقد بعد العهد بيننا وبين العصر الذى عاش فيه شاعرنا من ناحية ، ولم تتهيأ لنا بعد المراجع الكافية التى تدلنا فى وضوح واطمئنان على شخصية على هذا من ناحية أخرى ، أن نكون أكثر شكّاً وأشد تحفظاً فى تصديق كل ما يرويه سبط ابن الفارض عن جده ؛ أو من حقنا على الأقل أن ندقق فى كل ما يقوله المترجم ونحققه تحقيقاً علميّاً بحيث نتمكن من استخلاص الحقيقة التى إن لم تكن تامة قاطعة ، فليس أقل من أن تكون

---

(١) تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى ومعه تحذير العباد . . . (نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية ص ٧٩) .

مقاربة ملائمة للواقع إلى حدٍّ يصح معه الاطمئنان : فلعل كل ما نعرفه حتى الآن من أمر سبط ابن الفارض ومترجمه هو ما وقفنا عليه فى ثنايا ترجمته لجده التى نحن بصددها ، حيث يتحدث عن نفسه بما يفيد أنه كان شيخاً لمسجد[١] ، وأنه عاش فى القرن الثامن للهجرة[٢] .

٢ — على أن هناك ترجمة أخرى لابن الفارض كتبت فى العصر الذى عاش فيه الشاعر ، وهى الترجمة التى كتبها ابن خلكان فى الجزء الأول من « وفيات الأعيان » . ونحن نعلم فيما نعلم من تاريخ القرن السابع للهجرة أن ابن خلكان كان معاصراً لابن الفارض ، كما نعلم من « ديباجة الديوان » أن ولد ابن الفارض المسمى كمال الدين محمد سمع أباه ، وقد سأله ابن خلكان عن تاريخ مولده ، يجيب بما أجاب به زكى الدين عبد العظيم المنذرى المحدث . وهو أن مولده كان بالقاهرة المحروسة آخر الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ[٣] . ومعنى هذا أن ابن خلكان قد عرف ابن الفارض والتقى به وتحدث إليه ووقف على كثير أو قليل من أحواله وسيرته وأخلاقه . وطبيعى أن يكون ما ترجم به ابن خلكان لابن الفارض أدنى إلى الحق وأبعد عن التعصب له ، وذلك بحكم معاصرته له من ناحية ، وكونه لا تربطه به صلة قرابة أو نسب من ناحية أخرى . وإذا كان ذلك كذلك فقد تبين إذن أن الموازنة بين ترجمة ابن الفارض التى كتبها سبطه ، وبين الترجمة التى كتبها ابن خلكان . من شأنها أن تعيننا على استخلاص ما يمكن أن يكون صورة صحيحة صادقة لحياة ابن الفارض . لا سيما أن ابن خلكان كتب ترجمته فى نفس العصر الذى عاش ومات فيه ابن الفارض ، فى حين أن سبط الشاعر كتب ترجمته لجدّه بعد وفاة هذا الأخير بقرن من الزمان . ومهما يكن من القيمة التاريخية لما ترجم به ابن خلكان لابن

---

(١) ديباجة الديوان طبع المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ص ١٠ — (يلاحظ أن كل إشارة إلى ديباجة الديوان فيما يلى من هذا البحث سيكون الرجوع فيها إلى شرح ديوان ابن الفارض : طبع المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ، ولهذا سنكتفى بذكر لفظى ديباجة الديوان) .

(٢) المرجع نفسه ص ٤ .

(٣) ديباجة الديوان ص ١٣ .

الفارض ، فإن ترجمة الوفيات لا تصلح لأن تكون مقياساً واسع النطاق يقاس به كل ما ورد فى ترجمة الديباجة ؛ ذلك بأن فى هذا المصدر الأخير أموراً ذكرت عن الشاعر ولم يذكرها ابن خلكان ؛ ومن هنا كان لا بد لنا من أن نعتمد فى تحقيق هذه الأمور على مصادر تاريخية وصوفية أخرى من شأنها أن تكشف لنا عن روح العصر الذى عاش فيه المترجم له ، وعن التيارات الفكرية والشعورية والدينية التى كانت سائدة وقتئذ ، وعن الأثر الذى تركته هذه التيارات كلها أو بعضها فى حياة ابن الفارض العامة والخاصة ، وفى مذهبه الصوفى .

٣ — وثمة ترجمة ثالثة هى هذه التى أثبتها أبو الفلاح ابن العماد فى كتابه « شذرات الذهب فى أخبار من ذهب » . وهى تمتاز من ناحية بأنها أطول من ترجمة الوفيات وأقصر من ترجمة الديباجة ، وتمتاز من ناحية أخرى بأنها تزيد على ما تشترك فيه مع المترجمتين الآنفتى الذكر أموراً أغفلها أو لم يقف عليها كل من سبط ابن الفارض وابن خلكان . وليس من شك فى أن لما يزيده صاحب الشذرات قيمة تاريخية وأدبية وصوفية لها أثرها فى الإبانة عن بعض النواحى فى حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب ، وعن الجدل الذى قام بين رجال الدين حول الرجل وتنازعهم أمر عقيدته بينهم ، حتى لقد كفّره بعضهم ، وبرّأه بعضهم الآخر .

٤ — ونحن نلاحظ أن لترجمة الشذرات مصدراً آخر استمدت منه فى أكثر مواطنها : هذا المصدر هو كتاب « الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية » لعبد الرؤوف المناوى[1] . ويدل على هذا أن صاحب الشذرات فى سياق ترجمته لابن الفارض وغير ابن الفارض من الصوفية كابن عربى مثلا يذكر فى نهاية بعض الفقرات هذه العبارة : « انتهى ما ذكره المناوى » .

٥ — وإلى جانب هذه الترجمات التى ذكرنا ، توجد ترجمة رابعة كتبها ابن الألوسى البغدادى فى كتابه « جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين » ،

(١) نسخة خطية محفوظة بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ٢٥٩ (تاريخ) — طبع هذا الكتاب بالقاهرة وظهر منه الجزء الأول سنة ١٣٥٧ = سنة ١٩٣٨ م .

واستقى معلوماته فيها من ابن خلكان صاحب « وفيات الأعيان » ، وابن العماد صاحب « شذرات الذهب » ، والمناوى صاحب « الكواكب الدرية » ، والأدفوى صاحب « الطالع السعيد » ، والقوصى صاحب « الوحيد » : فقيمة هذه الترجمة ثانوية لأن صاحبها لم يكد يأتى بشىء جديد انفرد به هو من سائر المترجمين . ولكنها مع ذلك تعيننا على تحقيق بعض المسائل ، لا سيما ما يتعلق منها برأى الفقهاء فى ابن الفارض .

وهكذا نرى أن بين أيدينا مصادر أربعة عن حياة ابن الفارض ومذهبه ، يكمل بعضها بعضاً ، ويحقق بعضها ما أورده البعض الآخر ، على وجه نستخلص معه صورة واضحة فى أكثر نواحيها غامضة فى بعضها لما كان عليه شاعرنا سواء فى نشأته وتربيته ، أم فى إقامته ورحلته ، أم فى سلوكه وسياحته.

٦ — هذا فيما يتعلق بحياة الرجل من حيث هى حياة تبدأ بمولده وتنتهى بوفاته . أما فيما يتعلق بحياته بعد مماته إن صح هذا التعبير ، وبفهم مذهبه الصوفى وما ينطوى عليه هذا المذهب من منازع فلسفية ، وموقف رجال الدين منه وتعصب بعضهم له ، وتعصب بعضهم الآخر عليه ، فكل أولئك أشياء ، وإن كان بعض الترجمات التى أشرنا إليها آنفاً ، قد أومأ إليها أو صرح بها ، إلا أن هناك مصادر أخرى قد أفاضت فى هذه المسائل ، وحسبنا أن نذكرها فيما يلى :

تنقسم المصادر التى من هذا النوع إلى قسمين : قسم ينظر مؤلفوه إلى ابن الفارض على أنه من القائلين بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وهو بهذا يكون خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وقسم يأخذ مؤلفوه أنفسهم بالدفاع عن ابن الفارض ، ودفع الشبهة عنه ، ورد ما اتهم به من إلحاد وخروج على الكتاب والسنة إما إلى سوء نية الخصوم وحطهم على الرجل وإرجافهم به لغرض فى أنفسهم ، وإما إلى سوء فهمهم لكلامه ، بحيث لم يتبينوا حقيقة ما انطوى عليه شعره من تمسك بالكتاب والسنة وتحقيق بأحكامهما ، ولم تتهيأ لهم القدرة

على تذوق ما ترمى إليه رموزه وإشاراته من المعانى الدقيقة التى تجِل عن فهم المدارك القاصرة .

ولعل أهم وأوفى مصادر القسم الأول هما كتابا البقاعى المسمى أحدهما « تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى » ، وثانيهما « تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد » ، ويوجد الكتابان معاً فى نسخة فوتوغرافية محفوظة بمكتبة المغفور له أحمد زكى (باشا) : تناول البقاعى فى كتابيه هذين « فصوص الحكم » لابن عربى ، و « التائية الكبرى » لابن الفارض . فوازن بينهما ، وقابل بين ألفاظهما ومعانيهما ، وانتهى إلى أن التائية لا تختلف عن الفصوص إلا فى أن الأولى شعر وهذه نثر . وإلى جانب هذا نرى البقاعى معنيًّا عناية خاصة بإثبات أقوال الفقهاء التى يستدل بها على تكفير كل من ابن الفارض وابن عربى . . ومن مصادر هذا القسم أيضاً كتاب « لسان الميزان » لابن حجر العسقلانى . حط فيه على ابن الفارض ، واتهمه فى دينه ، ورماه بالإباحة ، وأورد بعض أقوال لمن نعى عليه من الفقهاء .

٧ — وأما مصادر القسم الثانى فمنها « قمع المعارض بنصرة ابن الفارض » [١] ، وهو كتيب وضعه جلال الدين السيوطى مصطنعاً فيه أسلوب المقامات وما يلتزمه كتّابها فيها من سجع . وفى هذا الكتيب يدافع السيوطى عن ابن الفارض ، ويعدّه من أولياء الله الصالحين . ومنها أيضاً بعض ما كتبه الشعرانى عن ابن عربى وذكر فى سياقه ابن الفارض مدافعاً عنه ، رادًّا من دونه طعن الطاعنين وإرجاف المرجفين ككتابه « اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر » . ومما يدخل فى هذا الباب كثير من شروح ديوان ابن الفارض التى يرى واضعوها أن شاعرنا لم يكن فيما نظم من شعر اتحاديًّا أو حلوليًّا أو قائلا بوحدة الوجود ، أو غير ذلك مما يجعل الآخذ به خارجاً على تعاليم الإسلام ؛ ونخص بالذكر

---

(١) نسخة خطية محفوظة بدار الكتب والوثائق القومية رقم ٩٨ .

من هذه الشروح شرح النابلسى [١] .

هذه خلاصة المصادر التى اعتمدنا عليها ، واستقينا منها العناصر التى تؤلف ترجمة وافية إلى حد ما لحياة ابن الفارض . على أن هناك مصادر تكميلية رجعنا إليها فيما يتعلق بتحقيق بعض الأشياء المتصلة بهذه الترجمة ؛ كأسماء الأشخاص الذين عاصرهم الشاعر ونشأت بينه وبينهم صلات من قريب أو من بعيد ، وأسماء الأماكن والبقاع التى كان بينها و بين ابن الفارض علاقة ما ؛ وغير ذلك من الأمور التى لابد منها ، ولا منصرف عنها ، لإخراج ترجمة وافية محققة تحقيقاً علمياً لشاعر صوفى له قيمته وخطره كابن الفارض ؛ وسنشير إلى هذه المصادر كلها فى مواضعها من بحثنا هذا .

---

(١) كشف السر الغامض ؛ نسخة خطية بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ٥١٢٢ أدب. شرح ديوان ابن الفارض طبع القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ج ص ١٥٥ .

الفصل الأول

سيرة ابن الفارض

اسمه — مولده — أبوه — أصله وموطنه — عصره — أطوار حياته: الطور الأول: نشأته وتربيته — الطور الثانى : زهده وسياحته بالمقطم — الطور الثالث : سفره إلى الحجاز وسياحته بأودية مكة ، الفتح ، نظم شعره ، اتصاله بالسهروردى ، عودته إلى مصر — الطور الرابع : انقطاع الفتح ، قصته مع الملك الكامل ، إملاء ديوانه بمصر — وفاته — قبره ومسجده .

١ — أجمع الذين ترجموا لابن الفارض على أنه هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبى الحسن على بن المرشد بن على ، كما أجمعوا على أنه حموى الأصل : مصرى المولد والدار والوفاة ، وأنه كان يعرف بابن الفارض ، وينعت بشرف الدين[1] . ويلوح لنا أن « المرشد » المذكور هنا ليس اسما لجدٍّ من أجداد الشاعر ؛ بل الغالب على ظننا فيه أنه هذا اللقب الصوفى الذى يطلق على الشيخ صاحب الطريقة وقد التف حوله طائفة من المريدين يهذب نفوسهم ويصفى قلوبهم ويرشدهم فى طريقهم إلى الله . ويؤيدنا فى هذا ما كان عليه والد شاعرنا من زهد وتقشف ، وانصراف عن متاع الدنيا وجاه المنصب ، وإيثار للعزلة عن الناس ؛ وغير ذلك من الصفات التى سنعرض لها فى سياق حديثنا عنه . وإذا كانت هذه هى الحال التى انتهى إليها أمر والد ابن الفارض ، فليس بعيداً أن تكون هذه الصفات قد انتقلت إلى الأب من الجدّ الذى ليس ما يمنع من أنه كان مرشداً له مريدون .

وكذلك أجمع المترجمون على أن شاعرنا يعرف بابن الفارض ، وعلى أن « الفارض » بالراء المكسورة هو الذى يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدى

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ . ديباجة الديوان ص ٣ . النجوم الزاهرة ج ٣ . ق ٢ ص ١٢٩ (نسخة فوتوغرافية بدار الكتب والوثائق القومية) .

الحكام ، وأن أبا الشاعر كان يقوم بإثبات هذه الفروض فغَلَبَ عليه التلقيب بالفارض ، وعرف ابنه بابن الفارض[١] . على هذا أجمع كل من ترجم لابن الفارض ، وأجمع عليه أيضاً ابن تغرى بردى ، ولم يخرج على الإجماع إلا فى نقطة واحدة هى أن « الفارض » ليست بالراء المكسورة ، ولكنها ، عنده ، بفتح الفاء وبعدها ألف وراء مفتوحة وضاد معجمة[٢] . على أن كتب اللغة ليس فيها ما يؤيد مذهب ابن تغرى بردى : فقد ورد فى كل من « القاموس المحيط » و « لسان العرب » أن الفارض والفَرَضِىّ هو الذى يعرف الفرائض ، أو هو العارف بالفرائض : ومعنى هذا أن الفارض اسم فاعل من فرض ، الأمر الذى يترتب عليه أن تكون راؤها مكسورة لا مفتوحة .

٢ — وبقدر ما يتفق المترجمون فى ذكرهم لاسم ابن الفارض ، نراهم يختلفون فى تاريخ مولده اختلافاً لا يقف عند حد كونه بين الواحد منهم وبين غيره ، وإنما هو يأخذ فى بعض الأحيان صورة التناقض بين المترجم الواحد وبين نفسه ، كأن يعين أحدهم فى أول ترجمته سنة بعينها ، ثم هو يذكر فى آخرها سنة أخرى ، على أن كلا من السنتين تاريخ لمولد ابن الفارض . ومن هذا القبيل ما وقع فيه سبط ابن الفارض إذ يحدثنا فى أوائل ترجمته لجده بأن هذا الأخير ولد بالقاهرة فى ذى القعدة سنة ٥٥٦ هـ أو سنة ٥٦٠ هـ[٣] ، ثم هو يحدثنا فى أواخرها بأن ولد ابن الفارض سمع أباه وقد سأله عبد العظيم المنذرى وابن خلكان ، يجيب كلا منهما بأن مولده كان بالقاهرة فى آخر الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ[٤] . ولكى ننتهى من تحديد تاريخ مولد ابن الفارض إلى الحق والصواب ، أو إلى ما يقارب الحق والصواب ، يحسن أن نعرض للروايات المختلفة التى ذكرها المترجمون حول هذا التاريخ ، تمهيداً لتحقيق المسألة :

---

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ . ديباجة الديوان ص ٣ . النجوم الزاهرة ج ٣ . ق ٢ ص ١٢٩ .

(٢) النجوم الزاهرة ج ٣ . ق ٢ ص ١٢٩ .

(٣) ديباجة الديوان ص ٣ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٣ .

(ا) يذكر ابن خلكان أن ابن الفارض ولد فى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ بالقاهرة، وتوفى بها يوم الثلاثاء الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢هـ، ودفن من الغد بسفح المقطم [١].

(ب) ويقول ابن إياس إن ابن الفارض ولد بالقاهرة فى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ، وتوفى بها فى الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ، وله من العمر أربع وخمسون سنة وستة أشهر وأيام [٢].

(جـ) ويعيِّن ابن تغرى بردى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ على أنه تاريخ لمولد ابن الفارض، كما يعين الثانى من جمادى الآخرة سنة ٦٣٢ هـ، على أنه تاريخ لوفاته [٣].

(د) أما ابن العماد فيذهب إلى أن مولد شاعرنا كان فى ذى القعدة سنة ٥٦٦ هـ، وإلى أن وفاته كانت فى جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ عن ست وخمسين سنة إلا شهراً [٤].

ويلاحظ المدقق فى هذه الروايات إجماعاً على الشهر الذى ولد فيه ابن الفارض من ناحية، وعلى السنة التى وقعت فيها وفاته من ناحية أخرى، واختلافاً على السنة التى كان فيها ذلك المولد من ناحية ثالثة، وموازنة هذه الروايات وتمحيصها، وترجيح بعضها على بعض؛ كل أولئك ينتهى بنا إلى النتائج التالية:

(ا) أن سبط ابن الفارض حين يذكر فى أول ترجمته لجده سنة ٥٥٦ هـ، أو سنة ٥٦٠ هـ؛ وحين يذكر فى آخر هذه الترجمة سنة ٥٧٧ هـ على أن مولد الشاعر وقع فى إحداها، وحين يقول إنه تلقى عن ولد ابن الفارض أنه سمع أباه يعيِّن للمنذرى ولابن خلكان السنة الأخيرة من هذه السنوات الثلاث على أنها تاريخ لمولده، إنما يختلف فى هذا كله مع ابن خلكان نفسه الذى أثبت

---

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣.

(٢) بدائع الزهور فى وقائع الدهور ج ١ ص ٨١.

(٣) النجوم الزاهرة ج ٣ ق ٢ ص ١٢٩.

(٤) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ و١٥٣.

أن مولد ابن الفارض كان فى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ .

(ب) أن ابن العماد بقوله إن ابن الفارض ولد فى ذى القعدة سنة ٥٦٦ هـ ، وأنه عند وفاته كان له من العمر ست وخمسون سنة إلا شهراً . و بذكره ترجمة ابن الفارض بين تراجم الذين توفوا سنة ٦٣٢ هـ . إنما يخالف ما أجمع عليه المترجمون الآخرون (إذا استثنينا منهم ابن تغرى بردى) . وهو أن وفاة شاعرنا كانت فى الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ : فلو كان صحيحاً ما رواه ابن العماد عن السنة التى ولد فيها ابن الفارض . وعن السنة التى توفى فيها . وعن مقدار عمره عند وفاته . ولو أجرينا عملية حسابية يسيرة معتمدين على هذه المعلومات التى يقدمها صاحب الشذرات . لترتب على هذا أن وفاة ابنُ الفارض كانت فى شوال سنة ٦٢٢ هـ . لا فى جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ . وفى هذا ما فيه من الخطأ والاضطراب . إذ يذكر ابن العماد سنة ٥٦٦ هـ على أنها السنة التى ولد فيها ابن الفارض . وكان ينبغى أن يذكر سنة ٥٧٦ هـ . ليكون متمشياً مع أبسط قواعد المنطق والحساب من ناحية . ومتفقاً مع ما أثبته الثقاة من المترجمين فى هذا الصدد من ناحية أخرى .

(حـ) أن ابن إياس حين يذكر أن مولد ابن الفارض كان فى سنة ٥٧٧ هـ ، متفق مع سبط ابن الفارض فيما ذكره من أن جده ذكر للمنذرى ولابن خلكان هذه السنة عينها . ومختلف بطبيعة الحال مع ابن خلكان نفسه . شأنه فى هذا كشأن سبط الشاعر سواء بسواء .

(د) أن ابن خلكان وابن تغرى بردى متفقان على أن الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ ، هو التاريخ الذى ولد فيه ابن الفارض .

(هـ) وهذا كله من شأنه أن يسلمنا إلى نتيجة نهائية . هى أنه يمكن أن يكون هناك تاريخان لمولد ابن الفارض : (أحدهما) الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ ؛ (وثانيهما) الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ . على أننا نرجح التاريخ الأول وهو ما يذكره ابن خلكان . وذلك لأن ابن خلكان . بحكم معاصرته لابن الفارض . وتحريه الدقة فى ذكر تاريخ وفاة شاعرنا بأنه كان يوم

الثلاثاء الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ ﻫ ، يمكن أن يعدّ أوثق مصدر فى هذه المسألة ، وأكثر تحقيقاً لها من غيره ، لا سيما إذا لا حظنا أن أول جمادى الأولى سنة ٦٣٢ ﻫ يوافق يوم الاثنين ٢٢ يناير سنة ١٢٣٤ م ، فى حين أن أول جمادى الآخرة من سنة ٦٣٢ﻫ يوافق يوم الأربعاء ٢١ فبراير سنة ١٢٣٤م [١] ، الأمر الذى يترتب عليه أن يكون يوم الثلاثاء ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م موافقاً للثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ ﻫ ، وهو التاريخ الذى يعينه ابن خلكان لوفاة ابن الفارض ، ويترتب عليه أيضاً أن يكون الذى يحدد تاريخ الوفاة على هذا الوجه المفصّل فيذكر اليوم والشهر والسنة ، أوفر تدقيقاً وأكثر قبولا لدينا فيما يتعلق بتاريخ المولد كذلك ، ويترتب عليه أخيراً أن يكون مولد ابن الفارض فى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ ﻫ الموافق ٢٢ مارس ١١٨١ م .

٣ — ولعل كل ما يذكره المترجمون عن والد ابن الفارض ، ولا يكادون يزيدون عليه شيئاً ، أنه قدم من حماة إلى مصر فقطنها وصار يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدى الحكام ، ثم ولى نيابة الحكم فغلب عليه التلقيب بالفارض [٢] ، ثم سئل بعد ذلك أن يكون قاضياً للقضاة — وهذا كما يقول المقريزى — أجلّ رتب أرباب العمائم وأرباب الأقلام ، ويكون صاحبها فى بعض الأوقات داعياً ، فيقال له حينئذ قاضى القضاة وداعى الدعاة ، ولا يخرج شىء من الأمور الدينية عنه [٣] . ولكن أبا الشاعر رفض ، ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وآثر الانقطاع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة فى الجامع الأزهر ، وظل كذلك إلى أن وافته منيته [٤] . على هذا يتفق كل من ترجم لابن الفارض وذكر فى سياق ترجمته شيئاً عن حياة أبيه . ولكن سبط ابن الفارض يثبت فى ترجمته ما يظهرنا على شىء مما كان عليه أبو الشاعر من علم وعناية

---

(١) التوفيقات الإلهامية طبع مصر سنة ١٣١١ﻫ ص٣١٦ .

(٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ .

(٣) خطط المقريزى ج ٢ ص ٢٤٦ .

(٤) ديباجة الديوان ص ٤ .

بتنشئة ابنه وتهذيبه ، فهو يقول على لسان ابن الفارض نفسه إنه كان يعود بعد سياحته في وادى المستضعفين بالمقطم إلى والده لأجل برّه ومراعاة قلبه ؛ وكان والده يومئذ خليفة الحكم للعزيز بالقاهرة ومصر المحروستين ؛ وكان من أكابر أهل العلم والعمل ؛ وكان يجد سروراً برجوع ولده إليه ، ويلزمه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم[1] . ومن هنا نتبين مبلغ ما كان لوالد شاعرنا من مشاركة في البيئة العلمية التي كانت موجودة في عصره ، والتي تصوّرها كل من لفظتى مدارس العلم ومجالس الحكم تصويراً ما ؛ ونتبيّن أيضاً أن هذه المجالس والمدارس كانت أول ما تلقّى فيه ابن الفارض ثقافته .

أما متى رحل والد ابن الفارض عن حماة إلى مصر ؟ وفي أى وقت شغل منصب الفارض ؟ ومتى تولى نيابة الحكم ؟ ومتى عرض عليه أن يكون قاضياً ؟ ولمَ رفض ؟ وما هى الدوافع التى حملته على أن يؤثر العزلة على منصب خطير كهذا ؟ ومتى توفى ؟ فكل أولئك أمور لم نقع فيما وصلنا إليه من المراجع على شىء منها . يضاف إلى هذا إغفال المؤرخين تعليل هذه الهجرة من حماة ، وإيثار مصر عليها ، والإقامة بها : أكانت هذه الهجرة راجعة إلى سوء الحالة الاقتصادية والاجتماعية فى حماة ، وتمتع مصر وقتئذ بحال أحسن ؟ أم كانت ابتغاء الحصول على منصب من مناصب الدولة فى مصر التى كان لها من الحضارة والرقى حظ موفور جعلها صاحبة المركز الممتاز بين أقسام الإمبراطورية الإسلامية ؟ لم يعرض المترجمون لشىء من هذا أيضاً ؛ ولو قد عرضوا له تصريحاً أو تضميناً لألقوا على حياة والد الشاعر شعاعاً من الضوء لعله كان يعيننا على تكوين صورة أوضح وفكرة أوفى لما كان عليه الرجل فى حياته العامة والخاصة ، ولما أحاط بشخصه من الظروف واتصل به من الأحداث ، ولما كان له من الأثر فى حياة ابنه وتنشئته . ولكنهم لم يذكروا مع الأسف أكثر من أن والد ابن الفارض كان اسمه عليًّا ، وكان رجلا من رجال الحكم والعلم ، وكان زاهداً

---

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

ورعاً ، اتخذ زهده وورعه صورة عملية فى آخر حياته حين نزل عن الحكم ، ورفض منصب قاضى القضاة ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله فى قاعة الخطابة بالأزهر إلى أن قضى . ومهما يكن من شىء فالذى نلاحظه هنا أن هذه النزعة إلى الزهد فى جاه المنصب لابدّ أن يكون لها أثرها فى حياة ابن الفارض نفسه ، وأن يكون أبوه هو الذى ألقى بذورها فى قلبه ، هذه البذور التى نمت وأينعت فكانت لها الثمرات التى سنتبينها عندما نعرض لأطوار حياة ابن الفارض لا سيما الطور الأول منها .

على أن المؤرخين إن كانوا لم يعلّلوا هجرة أبى شاعرنا من حماة إلى مصر ، ولم يعيّنوا بالضبط أو بالتقريب التاريخ الذى وقعت فيه هذه الهجرة ، فمن حقنا أن نحاول هنا ما لم يحاوله هؤلاء المؤرخون ، وأن نذهب فى تعليل هذه الهجرة تعليلا مستمداً من مجرى الحوادث ، وملائماً لطبيعة الأشياء : فنحن نعلم مما يحدثنا به المؤرخون عن حماة ، أنها كانت مدينة كبيرة عظيمة كثيرة الخيرات رخيصة الأسعار[1] ، وأنها كانت تستمتع بجمال الطبيعة ووفرة الخيرات وحسن الموقع[2] ، وأنها ودمشق وحمص وطرابلس من المدن التى ثبتت على صدمات الأيام والليالى ، وكان لها من موقعها وملاءمة الطبيعة لها ما أبقى عليها ، كأن تكون وسط ريف خصيب وماء دافق[3] . ونحن نعلم أيضاً أن حماة خربتها الزلازل سنة ٥٦٥ هـ[4] . فإذا كان ذلك كذلك ، فطبيعى إذن ألا يكون فى حال حماة الطبيعية والاقتصادية ما يحمل والد ابن الفارض على هجرته منها إلى مصر ، وأن يكون تخريب الزلازل لها سنة ٥٦٥ هـ ، قد أفسد عليها ما كانت تستمتع به وقتئذ من جمال طبيعتها ووفرة خيراتها ؛ فإذا بأبى شاعرنا يرحل عنها ملتمساً غيرها من البلاد الإسلامية التى اختار من بينها مصر . لا سيما أنها كانت

---

(١) معجم البلدان لياقوت مادة (حماة) .

(٢) رحلة ابن جبير طبع القاهرة سنة ١٩٠٨ م ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

(٣) خطط الشام ج ١ ص ٥٣ .

(٤) دائرة المعارف للبستانى مادة (حماة) .

فى ذلك الحين قبلة الأمم الإسلامية وموئل الحضارة ومنبع العلم والعرفان : وإذا هو يتخذ منها وطناً ثانيا يستظل بظله وينهل من موارد خيره وفضله .

٤ — لم يذكر واحد من المترجمين نسب ابن الفارض بشكل مفصّل يرد فروعه إلى أصلها الأول ، إلا ما يرويه سبط الشاعر من أن جده رأى فى المنام النبى عليه الصلاة والسلام فسأله عن نسبه ، فإذا هو يجيبه بأنه حفظ هذا النسب عن أبيه وجده ، وعلم أنه ينتهى إلى بنى سعد قبيلة حليمة مرضعة النبى . ولكن هذا الحلم لا يصلح لأن يكون دليلا قاطعاً على صحة انتساب ابن الفارض إلى هذه القبيلة العربية ، إلا إذا ثبت ثبوتاً قوياً أن الأحلام تعبّر تعبيراً صادقاً عن أشياء لها وجود واقعى ؛ فإذا كانت دراسة الأحلام النفسية قد أظهرتنا على أن من الأحلام ما يعبر تعبيراً صادقاً عن حقائق ، وأن منها ما لا يكاد يتجاوز حدود الأوهام ، فقد يترتب على ذلك أن يكون حلم ابن الفارض هذا من قبيل النوع الثانى ، وأن نقف منه ومما يعبر عنه موقف التحفظ والتردد . فلا نتخذ منه أساساً نبنى عليه القول بأن ابن الفارض كان من أصل عربى .

على أن لنا فى الأصل الحموى الذى ينتسب إليه أبو شاعرنا ما يعيننا على إثبات عربيته : فإن ما ورثه أبناء حماة وغيرها من بعض مدن الشام من طول القامات واتساع الصدور ومتانة العضلات ، دليل قوى على ما يسرى فى أبناء هذه المدن من الدم العربى [١] . ناهيك بأن أصحاب المزاج الدموى يكثرون فى المدن الداخلية كالقدس ونابلس ودمشق وحمص وحماة وحلب وأنطاكية . وبأن أصحاب المزاج الصفراوى العصبى يكثرون فى المدن الساحلية كيافا وصيدا وحيفا وبيروت وطرابلس واللاذقية والإسكندرونة [٢] . فإن صحت هذه الملاحظات وصح معها ما يصوِّر به ابن الفارض فى ترجمة سبطه له من أنه كان معتدل القامة جميل الوجه ، وأن وجهه كان مشرباً بحمرة [٣] ، استطعنا أن نستخلص أن

(١) خطط الشام ج ١ ص ٧٢ .

(٢) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

(٣) ديباجة الديوان ص ٤ .

شاعرنا كان من سلالة عربية الأصل من ناحية ، وأن ندحض الزعم القائل بأن ما يتعاقب على نفس الصوفى من أذواق ومواجيد ، وما يختلف عليها من أحوال الغيبة والحضور، إنما يرجع إلى ضعف فى الأعصاب أو اضطراب فى العقل من ناحية أخرى ، وأن نؤيد الرأى القائل بأن التصوف وما ينتهى إليه من إدراك الوحدة ونفى الكثرة ليس من خصائص الجنس الآرى وحده . وإنما يشاركه فيه الجنس السامى [1] من ناحية ثالثة .

ومهما يكن من أمر انتساب ابن الفارض إلى أصل حموى أو عربى ، فهو مع ذلك مصرى الوطن : ولد بمصر ، ونشأ فيها ، وترعرع فى ظلها ، وأقام الشطر الأكبر من حياته بها ، ودفن بأرضها ؛ فهو مصرى فى مولده ، مصرى فى نشأته وتربيته ، مصرى فى حياته ومماته . وليس أدلّ على مصريته واتخاذه من مصر وطناً له من قوله :

وطنى مصر وفيها وطرى ولعينى مشتهاها مشتهاها [2]

فهو هنا يعلن إعلاناً صريحاً لا لبس فيه ولا غموض مصريته التى بإضافتها إلى أصله الحموى العربى كان لها أكبر أثر فى تكييف روحه الشعرية ، وإلباسها هذا الثوب الجميل من الخفة والرقة والعذوبة وما إليها من الصفات المحببة إلى النفس والتى تتجلى فى أكثر قصائد ديوانه .

٥ — سبقت الإشارة إلى أن ابن الفارض ولد سنة ٥٧٦ هـ ، وتوفى سنة

---

(١) Brown : Literary History of Persia, vol. II,p. 501.

(٢) المشتهى الثانى اسم مكان بمصر ذكره المقريزى ضمن متنزهات الفاطميين ، ونقل عنه السيوطى فى « كوكب الروضة » مانصه : « كان من مواضع الخلفاء الفاطميين التى أعدت للنزهة المشتهى بالروضة ، وكانوا يركبون إليه يوم السبت والثلاثاء ، فيعم الناس من الصدقات أنواع كثيرة مابين ذهب ومآكل وحلوى وغير ذلك » . وذكر المقريزى فى « الخطط » أنه كان بمصر رباط يعرف برباط المشتهى يطل على النيل قال فيه شهاب الدين أحمد بن أبى العباس الدمنهورى :

بروضة المقياس صوفية هم منية الخاطر والمشتهى
لهم على البحر أياد علت وشيخهم ذاك له المنتهى

(خطط المقريزى ج ٤ ص ٣٩٥)

٦٣٢ هـ. ومعنى هذا أن حياته تقع فى الربع الأخير من القرن السادس والثلث الأول من القرن السابع للهجرة . ولهذا العصر قيمة خاصة من الناحية التاريخية ؛ ففيه انتقلت مصر والشام من حكم الفاطميين إلى حكم الأيوبيين، أى أن النظام الدينى فى مصر والشام أصبح خاضعاً لمذهب أهل السنة بعد أن كان خاضعاً لمذهب الشيعة . أضف إلى هذا الحروب الصليبية التى شبت نيرانها فى ذلك العصر فولدت كثيراً من القلق والاضطراب .

ملك الفاطميون مصر والشام ، فانتقلت الخلافة فى عهدهم إلى القاهرة التى ظلت زهاء قرنين عاصمة الإمبراطورية الفاطمية . وما زالت دولة الفاطميين قائمة فى مصر حتى سنة ٥٦٧ هـ — ١١٧١ م ؛ وهنا يلاحظ أن مذهب الشيعة ظل سائداً فى مصر حتى ذلك التاريخ ، وحتى كان صلاح الدين الأيوبى ، فإذا هو يقضى على آثار الشيعة فى المذاهب والعقائد ، وإذا هو يحيى تعاليم السنة ، ويسير على نهجه من جاء بعده من ملوك بنى أيوب . والمتأمل فى حياة ابن الفارض يلاحظ أن الشاعر قد أدرك منذ مولده إلى وفاته أربعة من هؤلاء الملوك هم : صلاح الدين والعزيز والعادل والكامل .

استمتعت مصر فى عهد صلاح الدين بحظ من الحضارة والثقافة الدينية كان له أكبر أثر فى روح العصر ، وطبعه بهذا الطابع السنى الذى كان أخص خصائص ملوك الأيوبيين . عنى صلاح الدين بإحياء السنة ونشر تعاليمها فأنشأ كثيراً من المدارس الفقهية بصفة عامة ، ومن المدارس الشافعية بصفة خاصة . وأبطل علوم الشيعة التى كانت تدرس بالأزهر بحكم كونه أثراً من آثار الفاطميين . ويدل على هذا ما يحدثنا به ابن خلكان من إنشاء المدارس الشافعية والمالكية والحنفية ووقف الأوقاف عليها[1] .

توفى صلاح الدين سنة ٥٩٨ هـ ، فقسمت مملكته بين أبنائه : فكانت مصر للعزيز ، ودمشق والشام الوسطى للأفضل ، وحلب للظاهر . وكان لمصر من

---

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٠٢ .

بين هذه الأقسام مركز ممتاز ومكانة رفيعة كما يدلنا على ذلك أن دمشق كانت تضرب نقوداً باسم العزيز . ومع هذا كان بين أقسام المملكة الأيوبية شيء من التنافس مكن للعادل أخى صلاح الدين فى إشباع مطامعه ، فاستطاع بمهارته وحنكته أن يستغل هذا التنافس بين أبناء صلاح الدين ، وأن يولى أبناءه هو نواباً عنه ، فأناب الكامل فى مصر ، والمعظم فى دمشق ، وغير الكامل والمعظم من أبنائه فى غير مصر ودمشق من أقسام المملكة المترامية الأطراف . على أن مصر ما لبثت أن تعاقبت عليها المحن والأزمات ، فانخفضت مياه النيل سنة ٥٩٨ هـ = ١٢٠١ م ، وفى سنة ٥٩٩ هـ = ١٢٠٢ م ، وساءت حال المحاصيل ، وتفشى الطاعون ، واضطربت حال الأمن ، وقلقت النفوس . ولعل فى هذه الحال السيئة ما كان يعين على تغذية النزعة الصوفية ، وتنمية الشعور الدينى ، وهما من أخص خصائص ذلك العصر ، كما أنهما من مميزات العصور التى تكثر فيها النكبات وتتوالى الأرزاء فى كثير من الأحيان . ومهما يكن من شيء فقد كان العادل صالحاً ، محافظاً على الصلوات فى أوقاتها . متبعاً لأرباب السنة ، مائلا إلى العلماء ، حتى صنف له فخر الدين الرازى كتاب « تأسيس التقديس » ، وذكر اسمه فى خطبته ، وسيَّره إليه من بلاد خراسان[1] .

مات العادل سنة ٦١٥ هـ ، وتولى من بعده ابنه الكامل . فكان كما كان غيره من ملوك الأيوبيين محبًّا للعلم والأدب ، مقبلا على أهلهما ، عاملا على إحياء السنة ، مؤسساً لكثير من المدارس العلمية والدينية وأهمها « دار الحديث » أو « المدرسة الكاملية » التى أنشأها سنة ٦٢٢ هـ . وكانت هذه المدرسة ثانى دار أقيمت لدراسة الحديث ، فإن أول دار هى تلك التى أنشأها فى دمشق نور الدين محمود بن زنكى[2] . وقد وقف الكامل هذه الدار على المشتغلين بالحديث النبوى ، ومن بعدهم على الفقهاء الشافعية . وكان من بين الذين اشتغلوا بالتدريس فيها عبد العظيم المنذرى[3] أحد المحدثين الذين عاصروا ابن الفارض واتصلوا به .

---

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٩ . (٢) خطط المقريزى ج ٤ ص ٢١١ .

(٣) خطط المقريزى ج ٤ ص ٢١١ .

وليس أدل على حب الكامل للعلم وتشجيعه المشتغلين به من أنه كان يبيت عنده كل ليلة جمعة جماعة من الفضلاء ، يشاركهم فى مباحثاتهم ، ويسألهم عن المواضع المشكلة من كل فن ، وهو معهم كأنه واحد منهم [١] .

على أن ملوك الأيوبيين لم يكونوا محبين للعلم والأدب والدين ، عاملين على نشرها وإحيائها بتشجيعهم أهلها فحسب ، بل إن منهم من شارك فى العلم والأدب على نحو ما كان الملك الكامل ، إذ كان يحفظ أكثر دواوين الشعر [٢] ، والملك المعظم إذ شرح « الجامع الكبير » ، وصنف فى العروض [٣] .

وثمة شىء آخر يظهرنا على عناية الأيوبيين بالتصوف : ذلك أنه لم يكن للصوفية قبل عصر الأيوبيين مشيخة عامة ترجع لها أعمالهم وتتوحد بها مقاصدهم ، بل كانت كل طريقة أوزاوية مستقلة عن غيرها من الطرق والزوايا ، فكثرت بذلك الفتن حتى أنشأ صلاح الدين خانقاه سعيد السعداء وسماها دويرة الصوفية ، وقدم شيخها على غيره من المشايخ ، وولى عليها أعاظم رجال الدولة وأعيانها كأولاد شيخ الشيوخ ابن حمويه مع ما كان لهم من الوزارة والإمارة وتدبير الدولة وقيادة الجيوش . ووليها ذو الرياستين الوزير الصاحب قاضى القضاة تقى الدين عبد الرحمن ابن ذى الرياستين الوزير الصاحب قاضى القضاة تاج الدين ابن بنت الأعز [٤] . وما زالت الحال كذلك إلى أن توحدت رياسة الصوفية بمصر فى القرن التاسع للهجرة فجعلت الولاية فيها للسيد محمد شمس الدين البكرى ، ثم تولاها من بعده ابنه الإمام شيخ الإسلام المفسر الشهير أبو السرور البكرى ، وانتقلت من بعده إلى ذريته ، ولا تزال إلى الآن فى البيت البكرى الصديقى بمصر [٥] .

---

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٥١ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٩ .

(٣) حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة ج ١ ص ١٩٧ .

(٤) خطط المقريزى ج ٤ ص ٢٧٣ .

(٥) تاريخ التمدن الإسلامى ج ١ ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

وإذا كانت هذه هي عناية الأيوبيين بعلوم الدين والتصوف والأدب ، فماذا عسانا نجد في عهدهم من الشخصيات التي عاصرت ابن الفارض ، وكانت تمثل روح العصر؟ الحق أن ابن الفارض عاصر طائفة صالحة من العلماء والصوفية والزهاد والوعاظ ، واتصل ببعضهم ألواناً مختلفة من الاتصال . ولقد حدثنا ابن إياس عن هذه البيئة التي عاش فيها شاعرنا فذكر من العلماء والصوفية والشعراء صفي الدين بن أبي المنصور ، وشمس الدين الأيكي الذي كان شيخاً لخانقاه سعيد السعداء ، وسعد الدين الحارثي الحنبلي المحدث ، والقاضي أمين الدين بن الرقاوي ، وجمال الدين الأسيوطي ، وشهاب الدين عمر السهروردي ، وبرهان الدين إبراهيم الجعبري ، والقاضي شمس الدين بن خلكان ، وشهاب الدين بن الخيمي ، ونجم الدين بن إسرائيل ؛ وقد قال ابن إياس إن أحداً من هؤلاء لم ينكر على ابن الفارض شيئاً من حاله ولا من نظمه ، وإنهم كانوا معه في غاية الأدب [1] .

ومن معاصري ابن الفارض من اتصل به اتصالا مباشراً كبرهان الدين الجعبري (المتوفى ٦٨٧ هـ) الذي كان زاهداً واعظاً مذكراً شافعياً ، كما كان صاحب أحوال ومكاشفات وكرامات [2] ؛ وشهاب الدين محمد بن الخيمي (المتوفى ٦٨٥ هـ) الذي قال عنه صاحب الشذرات إنه كان حامل لواء النظم في وقته [3] ، والذي كان يطارح ابن الفارض بنظم لطيف [4] ؛ وشهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي (المتوفى ٦٣٢ هـ) صاحب «عوارف المعارف» الذي انتهت إليه تربية المريدين ، وتسليك العباد ومشيخة الطرق [5] . وقد اتصل السهروردي في إحدى حججه بابن الفارض ، وتحدث إليه ، وألبس ولديه خرقة الصوفية على طريقته المنسوبة إليه كما سنتبين هذا في موضعه من الكلام على

---

(١) بدائع الزهور ج ١ ص ٨٠ — ٨١ .
(٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .
(٣) المرجع نفسه ص ٣٩٣ .
(٤) بدائع الزهور ج ١ ص ٨١ .
(٥) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٣ .

الطور الثالث من أطوار حياة شاعرنا ؛ وزكى الدين عبد العظيم المنذرى (المتوفى ٦٥٦ هـ) المحدث الكبير الذى ولى رياسة المدرسة الكاملية ، وانقطع بها نحواً من عشرين سنة ، والذى كان حجة ثقة فى علم الحديث [1] ، وقد اتصل ابن الفارض بالمنذرى وحدث عنه .

على أن أقوى الشخصيات التى عاصرت ابن الفارض ، وطبعت روح ذلك العصر بطابعها الخاص ونزعتها الفلسفية فى التصوف ، هى شخصية محيي الدين محمد بن على بن عربى (المتوفى ٦٣٨ هـ) ، الذى يكاد يكون مذهبه الصوفى أقوى المذاهب أثراً فيمن عاصره ومن جاء بعده من الصوفية . ساح ابن عربى فى بلاد كثيرة ، ودخل فيما دخل من هذه البلاد[2] ، ولسنا ندرى هل اتصل ابن عربى عند زيارته لمصر بابن الفارض اتصالا شخصياً ، أو أن الصلة بين الصوفى الأندلسى والشاعر المصرى لم تتجاوز حد ما يرويه المقرى من أن الأول طلب إلى الثانى أن يضع شرحاً لتائيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله : « كتابك الفتوحات المكية شرح لها » [3]. فهذه الرواية ليست من الوضوح بحيث نتبين منها أكان ما طلبه ابن عربى إلى ابن الفارض بطريق الاتصال الشخصى ، أم كان بطريق آخر كإيفاد رسول أو إرسال كتاب .

نتبين من كل ما تقدم أن ابن الفارض عاش فى عصر قلق مضطرب بحكم الحروب الصليبية التى استعرت نارها فيه ، خصب منتج من النواحى الدينية والأدبية والعلمية ، سنى أحييت فيه تعاليم الكتاب والسنة بقدر ما حوربت تعاليم الشيعة .

على أن الشعور الدينى الذى كان يسيطر على النفوس فى ذلك العصر ، والنزعة الصوفية التى وجهت الأفكار فيه ، والتى كانت ملائمة فى جملتها لتعاليم

---

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٣ .

(٢) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢١٠٨ .

(٣) نفح الطيب طبع ليدن ج ١ ص ٥٧ — طبع القاهرة ج ١ ص ١٠٠ .

الكتاب والسنة ، لم يخلصا تماماً من بعض الآثار الشيعية ومخلفات الإسماعيلية الباطنية التى تظهرنا عليها « حكمة الإشراق » لشهاب الدين يحيى السهروردى الحلبى المقتول (المتوفى ٥٨٧ هـ) ، كما يظهرنا عليها مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود . ومعنى هذا أنه ظهر فى عصر ابن الفارض تياران مختلفان فى التصوف : أحدهما تيار متمش مع أصول الدين ، محافظ على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وثانيهما تيار خرج أصحابه على الشرع ، فلم يتقيدوا بأصوله ومبادئه ، بل أباحوا لأنفسهم حرية واسعة النطاق انتهت بهم إلى مذاهب منافية للدين . ويمثل ابن الفارض التيار الأول مع استثناء بعض أبيات للشاعر توهم فى ظاهرها الخروج على الشرع ، ولكنها فى حقيقتها ضرب من الشطح الذى يصدر فيه عن الواقع تحت سلطانه أقوال غريبة تبدو فى ظاهرها مخالفة كل المخالفة لما جاء به الدين واحتوت عليه تعاليم الكتاب والسنة ، ويمثل السهروردى المقتول وابن عربى التيار الثانى لما يظهر فى مذهبيهما من آثار الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وبعض التعاليم الفارسية القديمة والشيعية كالقول بالإمام المختفى أو المستور .

فأنت ترى من كل ما قدمنا بين يديك أن حياة ابن الفارض على اختلاف أطوارها الأربعة التى سنتحدث عنها واحداً واحداً فيما يلى تقع من أولها إلى آخرها فى عصر سنى المذهب صوفى النزعة ملائم لتعاليم الكتاب والسنة إلى حد بعيد متأثر ببعض الآراء الشيعية والمذاهب الباطنية إلى حد ما . ولننظر الآن فى هذه الأطوار لعلنا نهتدى منها إلى تبين الآثار التى كانت لعصره فى نشأته وتكوين صوفيته .

٦ — فى الطور الأول لحياة شاعرنا نتناول نشأته الأولى إلى أن حبب إليه سلوك طريق الصوفية وبدأ سياحته فى وادى المستضعفين بالمقطم . وقد صور لنا صاحب الشذرات هذا الطور بقوله : « . . . نشأ ابن الفارض تحت كنف أبيه فى عفاف وصيانة ، وعبادة وديانة ، بل زهد وقناعة ، وورع أسدل عليه لباسه وقناعه ؛ فلما شب وترعرع اشتغل بفقه الشافعية ، وأخذ الحديث عن ابن عساكر وعن الحافظ المنذرى وغيره ، ثم حبب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفية

فتزهد وتجرد »[١] . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ، فى نشأته الأولى ، كان متأثراً بهذا الروح الدينى السائد فى عصره ، وبهذه النزعة الصوفية التى كانت من أخص خصائص ذلك العصر من ناحية ، ومن أبرز الصفات التى امتاز بها والده من ناحية أخرى . وليس من شك فى أن نشأة كهذه كان لها أثرها القوى فى تهذيب نفسه ، وترقيق طبعه ، وتصفية قلبه ، بحيث جعلت منه فيما بعد رجلا قوى الخلق نقى الضمير ، خليقاً بإجلال الملك الكامل له ، وإقبال الخاصة والعامة عليه . وهنا نلاحظ أيضاً أن ابن الفارض عند ما شب وترعرع تثقف بهذا اللون من الثقافة الدينية المعروفة فى عصره ، وهو الفقه الشافعى والحديث الشريف . أما من كان أساتذته الذين تلقى عنهم الفقه ، فذلك ما لا يحدثنا المؤرخون بشىء منه . وأما أساتذته فى الحديث ، فقد اتفق أكثر المترجمين مع صاحب الشذرات على أن الشاعر أخذ الحديث عن ابن عساكر وعن المنذرى ، وأولهما هو القاسم بن على بن الحسن بن هبة الله ثقة الدين الشافعى (٥٢٧ هـ = ١١٣٢ م — ٦٠٠ هـ = ١٢٠٣ م) ، صنف كتباً مختلفة منها : « الجامع المستقصى فى فضائل المسجد الأقصى » . وهو أحد المصدرين الهامين اللذين استقى منهما ابن الفركاح كتابه « باعث النفوس »[٢] ؛ وثانيهما هو الحافظ عبد العظيم زكى الدين ، أحد الذين ولوا التدريس « بدار الحديث » التى أنشأها الملك الكامل ، ووقفها على المشتغلين بالحديث ، ومن بعدهم على المشتغلين بفقه الشافعية[٣] .

٧ — وهكذا مهد الطور الأول نفس ابن الفارض وهيأها لسلوك طريق الصوفية ، وجعل من صاحبها زاهداً متجرداً على نحو ما يبدو لنا فى طوره الثانى : أما لماذا تزهد شاعرنا وتجرد ، وما الذى حبب إليه الانقطاع إلى الله ، فذلك ما يذكره السيوطى من أن ابن الفارض كان من الفقهاء الأعلام ، وقاضياً ولى

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ .
(٢) طبقات الشافعية للسبكى ج ٥ . ص ١٤٨ .
(٣) خطط المقريزى ج ٤ ص ٢١١ .

الأحكام ؛ وأنه دخل الجامع يوماً لصلاة الجمعة والخطيب يخطب ، فوجد شخصاً يغنى ، فنوى تأديبه سراً ، فلما انقضت الصلاة وانتشر الناس ، خرج ابن الفارض فناداه الشخص المغنى أن أقبل ، فلما أقبل أنشده :

قسم الإله الأمر بين عباده ... فالصب ينشد والخلى يسبح

ولعمرى التسبيح خير عبادة ... للناسكين وذا لقوم يصلح

فكان هذا سبب زهده [1].

على أننا إن قبلنا ما يحكيه السيوطى عن سبب زهد ابن الفارض ، فإننا لا نستطيع بحال ما أن نوافقه على أن شاعرنا كان فى ذلك الطور من أطوار حياته فقيهاً وقاضياً ولى الأحكام ، لاسيما أن ما وقفنا عليه من المراجع لم يذكر فيه شىء يثبت صحة ما يذهب إليه السيوطى هنا . ولهذا كان لا بد من أن تبقى هذه المسألة معلقة إلى أن يظهر النص الصريح الذى يدل عليها ، والدليل التاريخى الواضح الذى يؤيدها . ولعل فيما ذكره ابن الفارض من أن أباه كان يجلسه معه فى مجالس الحكم ومدارس العلم ، مصدراً لهذا الخطأ الذى وقع فيه السيوطى أو من روى عنه السيوطى قصة ابن الفارض مع الشاب المغنى ، فظن أنه كان قاضياً ، والحقيقة أن كل ما هنالك هو أنه كان يجلس إلى أبيه فيما كان يجلس فيه من مجالس الحكم كما ستتبين هذا بعد . وأما ما وقع لابن الفارض مع هذا الشاب المغنى ، وأنه كان سبباً فى زهده ، فذلك إن كان مقبولا ، فإنه ليس وحده كل السبب الذى زهده وحبب إليه طريق الصوفية . وإنما الذى يقبله العقل ، ويلائم طبيعة النشأة التى نشأها الشاعر ، والبيئة التى عاش فيها ، والروح الذى كان مسيطراً على عصره أن تكون نفس ابن الفارض قد تهيأت بحكم هذا كله تهيئة خاصة من شأنها أن تجعلها قابلة للتأثر بكل ما يثير فيها الميل إلى طريق القوم ، ويحرك منها الإقبال عليه . ومن هنا يمكن أن يقال إن بذور الزهد والورع والتقوى والعبادة قد غرست فى نفس الشاعر منذ كان يافعاً ، وظلت كامنة فيها حتى

(١) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدار الكتب والوثائق القومية ٩٨م.

كان ما كان من هذا الشاب المغنى معه ، فإذا هو يعمل على إحياء هذه البذور وإنمائها وإبرازها فى صورة قوية واضحة ، وإذا بهذه البذور تأتى أكلها فى حياة شاعرنا انقطاعاً إلى الله ، وسياحة فى وادى المستضعفين حيناً وفى أودية مكة حيناً آخر ، وحبا لله ، وإعراضاً عن كل ما سواه .

سلك ابن الفارض فى طوره الثانى إذن طريق الصوفية ، فكان يستأذن أباه فى السياحة بوادى المستضعفين ، وهنالك كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، ثم يعود إلى والده ، حتى إذا نازعته نفسه إلى السياحة عاد إليها وقضى فيها أياماً وليالى ، وهكذا دواليك إلى أن كان رحيله عن مصر وسفره إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه أبى الحسن البقال . وقد صور سبط ابن الفارض هذا كله فيما رواه على لسان جده حيث يقول : « كنت فى أول عهدى بالتجريد ، أستأذن والدى وأطلع إلى وادى المستضعفين . وآوى فيه . وأقيم فى هذه السياحة ليلا ونهاراً ؛ ثم أعود إلى والدى لأجل بره ومراعاة قلبه . وكان والدى يومئذ خليفة الحكم للعزيز بالقاهرة ومصر المحروستين . وكان من أكابر أهل العلم والعمل ، وكان يسر برجوعى إليه ، ويلزمنى بالجلوس معه فى مجالس الحكم ومدارس العلم . ثم اشتاق بعد هذا إلى التجريد فأعود إلى السياحة . وما برحت أفعل ذلك مرة بعد مرة إلى أن سئل والدى أن يكون قاضى القضاة ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس . وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة فى الجامع الأزهر إلى أن توفى . فعاودت التجريد والسياحة وسلوك طريق الحقيقة فلم يفتح على بشىء . . »[1] . فهذه صورة واضحة لما كان عليه ابن الفارض فى أول عهده بالتجريد ، وإنها لصورة لم تغذها البذور الصوفية التى غرستها يد الوالد فى قلب الولد أول نشأته فحسب ، وإنما غذتها كذلك مجالس الحكم ومدارس العلم التى كان يلزم الوالد ولده بالجلوس معه فيها ، فيثقف عقله ويهذب نفسه بأصول الحكم وآراء العلم التى كانت شائعة فى أهل ذلك العصر .

---

(١) ديباجة الديوان ص ٤ .

ظل ابن الفارض على هذه الحال من السياحة فى وادى المستضعفين ، يقوم بها حيناً . ويعود منها حيناً آخر ، حتى كان يوم حضر فيه من السياحة إلى القاهرة . ودخل المدرسة السيوفية[١] ، فوجد شيخاً بقالا على بابها يتوضأ وضوءاً غير مرتب ؛ فاعترض عليه ابن الفارض بأن هذا الوضوء لا يلائم قواعد الشرع . وهنا نظر الشيخ إلى ابن الفارض وقال له : « ياعمر ، أنت مايفتح عليك فى مصر . وإنما يفتح عليك بالحجاز فى مكة شرفها الله ، فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح » ، فدهش ابن الفارض من هذا القول ، ورد على الشيخ بأن الأمد بينه وبين مكة بعيد . وأنه لا يجد ركباً ولا رفقة فى غير أشهر الحج . قال الشيخ وهو يشير : « هذه مكة أمامك . » قالوا : فنظر ابن الفارض معه فإذا هو يرى مكة ، ثم تركه وطلبها ، ولم تبرح أمامه حتى دخلها فى ذلك الوقت[٢] .

فإذا لاحظنا ما اشتملت عليه هذه القصة ، ولاحظنا معه ما قاله ابن الفارض فى سياقها من أنه علم أن هذا الرجل من أولياء الله . وأنه يتستر بالمعيشة وإظهار الجهل بلا ترتيب الوضوء[٣]، استطعنا أن نستخلص أمرين : أحدهما أنه يمكن أن يعد هذا الشيخ البقال أستاذاً لابن الفارض . أرشده إلى طريق الفتح ؛ وهداه إلى موطن الكشف والإلهام ؛ وثانيهما أن هذا الشيخ كان واحداً من هؤلاء الصوفية الذين يأخذون أنفسهم بالتستر والاستخفاء وراء مظهر من المظاهر الدنيوية . إما لأنهم لا يرغبون فى أن يعرف الناس حقيقة أمرهم ومكنون سرهم ، ويريدون أن يعيشوا على ما بينهم وبين الله من تحبب وتودد ؛ وإما لأن الغرور وحب الظهور لم يعبثا بنفوسهم فيظهرون أمام الناس بمظهر جذاب خلاب . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إنه كان يتأثر فى حياته وسلوكه ومظهره طريق هذه الطائفة من الصوفية التى تعرف باسم « الملامية » ، والتى أخص خصائصها

---

(١) هى مدرسة بالقاهرة وقفها السلطان صلاح الدين الأيوبى على الحنفية وعرفت بالمدرسة السيوفية من أجل أن سوق السيوفين كان حينئذ على بابها . وهذه المدرسة هى أولى مدرسة وقفت على الحنفية بديار مصر (خطط المقريزى ج ٤ — ص ١٩٦) .

(٢) ديباجة الديوان ص ٤ — ٥ .

(٣) المرجع نفسه ٥ .

أن أفرادها لا يظهرون مما ببواطنهم على ظواهرهم .

على أن هذه القصة وإن جعلت من هذا الشيخ البقال أستاذاً لابن الفارض ومرشداً ، فإنها لا توقفنا مع ذلك على الكثير من أمره ، ومما يتعلق باسمه وشخصه وعمله على وجه واضح . ولكن مراجع أخرى قد ورد فيها ذكر هذا الشيخ مع اختلاف بينها فى اسمه : ذكره ابن الزيات فى آخر كلامه على قبر ابن الفارض فقال : « . . . ثم نأتى إلى قبر الشيخ شرف الدين ، والبقعة مباركة بها جماعة من العلماء والأولياء : فنهم الشيخ الإمام قدوة العارفين ، وسلطان المحبين ، الشيخ شرف الدين عمر بن الفارض ، تلميذ الشيخ أبى الحسن على البقال ، صاحب الفتح الإلهى والعلم الوهبى »[١]. وذكره ابن إياس فى معرض كلامه على وفاة ابن الفارض فقال : « . . . ولما مات دفن تحت رجلى شيخه الشيخ محمد البقال رحمة الله عليه »[٢]. وذكره غير ابن الزيات وابن إياس باسم الشيخ البقال فقط . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فى اسم الرجل ، فليس بعيداً أن يكون لفظ « البقال » لقباً لهذا الشيخ غلب عليه لتستره وراء تجارة « البقول » ، كما كان لفظ « الفارض» لقباً لأبى شاعرنا غلب عليه لأنه كان يثبت الفروض .

٨ — رحل ابن الفارض عن مصر إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه البقال ، وكان رحلته هذه بداية الطور الثالث من أطوار حياته . ويعد هذا الطور أهم الأطوار جميعاً لأن الشاعر عاشَ فيه عيشة خالصة ، انقطع فيها إلى السياحة بأودية مكة سياحة كانت سبيله إلى الفتح الإلهى ، الأمر الذى يصح معه أن نطلق على هذا اسم « طور الفتح » . وإذا كانت المعلومات التى وصلتنا لم تمكنا من تحديد المدة التى استغرقها كل من الطورين الأول والثانى تحديداً تاريخيًّا ، فإن شأن الطور الثالث مختلف من هذه الناحية . ذلك بأنه يمكن أن يحدد التاريخ الذى بدأ فيه والتاريخ الذى انتهى عنده : فكل الذين ترجموا لابن الفارض متفقون اتفاقاً أشبه ما يكون بالإجماع على أن وفاته كانت فى سنة ٦٣٢ هـ ،

---

(١) الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة ص ٢٩٩ .

(٢) بدائع الزهور ج ١ ص ٨١ .

وأنه قضى بالحجاز خمسة عشر عاماً ، وأنه توفى بمصر بعد عودته من الحجاز بأعوام أربعة . فإن صح هذا كله ، كان معناه أن الطور الثالث لحياة ابن الفارض يبدأ سنة ٦١٣ ﻫ وينتهى سنة ٦٢٨ ﻫ أو سنة ٦٢٩ ﻫ .

هنالك فى أرض الحجاز ، وفى أودية مكة ، قضى شاعرنا خمسة عشر عاماً سائحاً منقطعاً عن الناس ، لا يكاد يتصل بهم إلا حين كان يأتى إلى الحرم الشريف مطوفاً به ، مصلياً فيه . وإنه ليحدثنا فى شعره عن استيحاشه من الناس وائتناسه بالوحش فيقول :

وجنبنى حُبيك وَصْلَ معاشرى وحببنى ما عشت قطع عشيرتى
وأبعدنى عن أربعى بعد أربع شبابى وعقلى وارتياحى وصحتى
فلى بعد أوطانى سكون إلى الفلا وبالوحش أنسى إذ من الإنس وحشتى

وهنالك فى ظل مكة الوارف كان ما تنبأ به الشيخ البقال من الفتح على ابن الفارض الذى يثبت هذا بقوله :

ياسميرى رَوِّح بمكة روحى شاديا إن رغبت فى إسعادى
فذراها سربى وطيبى ثراها وسبيل المسيل وردى وزادى
كان فيها أنسى ومعراج قدسى ومقامى المقام والفتح باد

على أن أهمية هذا الطور لا ترجع إلى ما تمتاز به الحياة الصوفية لابن الفارض من الفتح والكشف فحسب ، وإنما هى ترجع أيضاً إلى ما نظمه الشاعر فيه من شعر تبدو عليه المسحة البدوية ، وتتردد فى أبياته الصور الحجازية ، على الأثر الذى كان للبيئة سواء فى حياته كصوفى وشاعر . وقد حدثنا سبط ابن الفارض بأن ولده فى جمعه لديوان أبيه لم تفته سوى قصيدة واحدة كان نظمها بالحجاز ، كان أهل مكة يعلمونها أبناءهم فى المكاتب ، وينشدونها فى الأسحار على المآذن[1] . وظل ولد الشاعر يتلمس هذه القصيدة زهاء ستين عاماً دون

(١) ديباجة الديوان ص ٣ .

أن يظفر بها ؛ وأخيراً جدّ سبطه فى طلبها نحواً من أربعين عاماً حتى عثر عليها [1]

أما القصيدة فهى التى مطلعها :

أبرقٌ بدا من جانب الغوْر لامعُ أم ارتفعت عن وجه ليلى البراقع

والتى فاضت بوصف الشاعر المحب لحياته مع أحبته ، وحفلت بذكر كثير من الأماكن الحجازية ، فأضفى عليها ذلك ثوباً عربيًّا بدويًّا جميلا . وإن كنا نوافق على أن الشاعر قد نظم بعض شعره فى الحجاز ، وأن هذه القصيدة بالذات واحدة من هذا البعض ، فإننا نلاحظ مع ذلك أل هناك أبياتاً فى هذه القصيدة نفسها من شأنها أن تحملنا على الاعتقاد بأنها إنما نظمت بعد أن انقطع الفتح ، وتفرق المحب والمحبوب ، أى بعد أن عاد الشاعر إلى مصر فإذا هو يتحسر على ما فات من أيامه ولياليه مع أحبته ، وإذا هو يتمنى لو تعود هذه الأيام والليالى كما يدل على هذا قوله :

لعل أصيحابى بمكة يبردوا بذكر سليمى ما تجن الأضالع
وعل الليبلات التى قد تصرمت تعود لنا يوماً فيظفر طامع
ويفرح محزون ويحيا متيم ويأنس مشتاق ويلتذ سامع

وهنا نستطيع القول بأن أثر الحجاز لم يكن حظًّا مقصوراً على مانظمه ابن الفارض من شعر فيه ، وإنما هو حظ يكاد يكون شائعاً بين شعره الحجازى وشعره المصرى . وليس أدل على ما نذهب إليه من قوله فى هذه الأبيات :

يا راكب الوجناء بلغت المنى عج بالحمى إن جزت بالجرعاء
متيمماً تلعات وادى ضارج متيامناً عن قاعة الوعساء
وإذا وصلت أثيل سلع فالنقا فالرقمتين فلعلع فشظاء
وكذا عن العلمين من شرقية مل عادلا للحلة الفيحاء
واقر السلام عُريْب ذياك اللوى من مغرم دنفٍ كئيب ناء

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١١٤ .

صب متى قفل الحجيج تصاعدت زفراته بتنفس الصعداء
كلم السهاد جفونه فتبادرت عبراته ممـــزوجة بدماء

ألا ترى إلى هذه الأبيات التى تنطق بأن صاحبها قد نظمها فى مصر ، ووصف فيها ما يحسه من ألم ، وما يعرض له من سهاد وحسرة على فراق أحبته ، وعلى ما كان ينعم به فى ظلهم من سعادة ونعيم ! ثم ألا ترى إلى هذه الأماكن الحجازية التى يكثر الشاعر من ترديد أسمائها ، كيف ألبست أبياته هذا الثوب الحجازى دون أن يكون فى هذا الإكثار إملال أو إسفاف أو نبو عن الذوق ! أفلا ينتهى بنا هذا كله إلى أن الطابع الحجازى الذى طبع به ما نظمه شاعرنا فى الحجاز ، قد تجاوز هذا القسم من شعره إلى القسم الذى نظمه فى مصر ؟

وفى هذا الطور التقى ابن الفارض بأحد معاصريه الصوفيين وهو شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردى صاحب « عوارف المعارف » (سنة ٥٣٩ هـ — سنة ٦٣٢ هـ) وتحدث كل منهما إلى صاحبه ، وألبس السهروردى ولدى ابن الفارض خرقة الصوفية على طريقته المعروفة باسمه ، وذلك كله فى أواخر سنة ٦٢٨ هـ أو أوائل سنة ٦٢٩ هـ . وللسهروردى مكانة عظيمة من نفوس أهل عصره وصوفيته ، حتى لقد كانوا يبعثون إليه من بلادهم يستفتونه لثقتهم فيه واطمئنانهم إلى علمه بالحقيقة والشريعة . ويدل على هذه المكانة قول ابن عربى وقد سئل عنه : « مملوء سنة من فرقه إلى قدمه »[1] . ولاتصال ابن الفارض بالسهروردى قصة يرويها سبط الأول وهى فوق ما تظهرنا عليه من إثبات هذا الاتصال بين الرجلين ، تظهرنا على ما وقع فى نفس كل منهما من رؤية صاحبه ومخاطبة روحه لروحه من بعيد . وحسبنا هنا هذه الإشارة على أن نتناول تحليل القصة من الناحية النفسية فى الفصل التالى الذى عقدناه لدراسة حياة ابن الفارض الصوفية .

ظل ابن الفارض بالحجاز حتى أواخر سنة ٦٢٨ هـ أو أوائل سنة ٦٢٩ هـ ،

---

(١) اقتبسه ابن العماد عن اليافعى ، شذرات الذهب ج ٥ ص ١٩٣ .

وقد استدعاه وقتئذ أستاذه الشيخ البقال بطريق الاتصال الروحى ، وذلك ليحضر وفاته ، ويجهزه ، ويصلى عليه ، ويدفنه عند المكان المعروف « بالعارض »[١] ، فعاد الشاعر إلى مصر ملبياً هذه الدعوة ومنفذاً هذه الرغبة ، وكانت عودته نهاية الطور الثالث وبداية الطور الرابع من أطوار حياته .

٩ — ولعل أهم ما يميز حياة ابن الفارض الصوفية فى طورها الرابع هو انقطاع الفتح انقطاعاً أثار فى نفس الشاعر الصوفى اللوعة والحسرة على ما فات من أيامه مع أحبته فى الحجاز ، وما أحسه فى ظلهم من راحة قلبه وطمأنينة نفسه وتوالى الكشف والإلهام عليه . واسمع إليه حيث يقول :

يا أهل ودى هل لراجى وصلكم   طمع فينعم باله استرواحا
مذ غبتم عن ناظرى لى أنة   ملأت نواحى أرض مصر نواحا
وإذا ذكرتكم أميل كأننى   من طيب ذكركم سقيت الراحا
وإذا دعيت إلى تناسى عهدكم   ألفيت أحشائى بذاك شحاحا

وحيث يقول :

سقياً لأيام مضت مع جيرة   كانت ليالينا بهم أفراحا
حيث الحمى وطنى وسكان الغضى   سكنى ووردى الماء فيه مباحا
وأهيله أربى وظل نخيله   طربى ورملة واديه مَراحا
واهاً على ذاك الزمان وطيبه   أيام كنت من اللغوب مُراحا

لتتبين الفرق بين حياة الشاعر فى مصر بعد عودته من الحجاز وهى التى يصفها فى الأبيات الأربعة الأولى ، وبين حياته فى الحجاز وهى التى يصورها فى أبياته الأربعة الأخيرة . وآية هذا تغير الأحوال بعد أن عاد من الحجاز إلى مصر ، وتقطع الأسباب بينه وبين الفتح وانسداد باب الكشف عليه ، أو على

(١) هذا المكان مغارة فى الجبل عرفت بأبى بكر محمد جد مسلم القارى لأنه نقرها ، ثم عمرت بأمر الحاكم بأمر الله . (خطط المقريزى ج ٤ ص ٣٣٦).

حد تعبيره هو انقطاع وارداته وعدم دوام أوراده كما يقول فى هذين البيتين متحدثاً عن مكة :

نقلتنى عنها الحظوظ فجزّت وارداتى ولم تدم أورادى
آه لو يسمح الزمان بعود فعسى أن تعود لى أعيادى

ويلوح أن الملك الكامل لم يسمع بابن الفارض ، ولم يعرف شيئاً عن أدبه وسلوكه ، ولم يقدره حق قدره إلا فى هذا الطور الأخير من حياته . ونحن نستدل على هذا بما حكاه سبطه من أن الملك الكامل كان جالساً ذات يوم فى مجلسه الذى كان يعقده من أهل العلم والأدب ، وكانوا يتذاكرون أصعب القوافى ، فقال الملك : من أصعبها الياء الساكنة ؛ وطلب إلى الحاضرين أن يذكر كل منهم ما يحفظه فى هذه القافية ، فلم يتجاوز أحدهم عشرة أبيات . وهنا قال الملك إنه يحفظ منها خمسين بيتاً قصيدة واحدة وذكرها ، وقال القاضى شرف الدين كاتب سر الملك إنه يحفظ منها مائة وخمسين بيتاً قصيدة واحدة وأنشد قصيدة ابن الفارض اليائية التى مطلعها :

سائق الأظعان يطوى البيد طى منعماً عرج على كثبان طىْ

ولما أن سأل الملك عن ناظم هذه القصيدة ، وعلم من كاتب سره أنه ابن الفارض ، كان ما كان من إيفاد الملك كاتب سره إلى ابن الفارض ومعه ألف دينار يقدمها إليه برسم الفقراء الواردين عليه ؛ وما كان من تأبى ابن الفارض قبول المال والحضور إلى الملك ، مما دعا الملك إلى أن يقول : « مثل هذا الشيخ يكون فى زمانى ولا أزوره . لابد لى من زيارته ورؤيته » . ومن ثم قصد الملك ومعه جماعة من خواص الأمراء إلى الأزهر ، ولكن ابن الفارض لم يكد يحس قدومهم حتى خرج من الباب الآخر الذى بظاهر الجامع ، وسافر إلى ثغر الإسكندرية وأقام بالمنار[1] أياماً ، ثم عاد إلى الجامع الأزهر متوعكاً . فلما بلغ الملك نبأ توعكه

(١) فسر النابلسى « المنار » بأنه الجبل الذى فى الإسكندرية (ديباجة الديوان ص ١٠) . وهذا خطأ وقع فيه دى ماتيو كما وقع فيه النابلسى على نحو ما لاحظه الأستاذ نلينو (مجلة الدراسات الشرقية =

أرسل إليه يستأذنه فى أن يجهز له ضريحاً عند قبر أمه بقبة الإمام الشافعى ، فلم يأذن له ؛ ثم سأله أن يبنى له تربة تكون مزاراً مختصاً به ، فلم ينعم له بذلك [١].

فهذه القصة واضحة الدلالة على أن الملك الكامل لم يكن قد عرف بعد من أمر ابن الفارض وشعره ما يجعله يقبل عليه ويختصه بإكباره له وإعجابه به ، وأنه لم يكد يقف على حقيقة شأنه حتى أفاض عليه من ماله وحسن تقديره . وهى فوق هذا تظهرنا على زهد ابن الفارض فى المال ، ونفرته من مواصلة الملوك والتقرب منهم . ثم هى بعد هذا كله دليل على حب الملك الكامل للأدب وعنايته به ورعايته لأهله .

على أن ابن الفارض إن كان قد نظم بعض شعره فى الحجاز ، وبعضه الآخر فى مصر ، فإنه أملى ديوانه بالقاهرة بعد عودته من الحجاز [٢]. ومعنى هذا أن شاعرنا قد عمد فى طوره الرابع والأخير إلى شعره فنظمه ونسقه وضم أجزاءه بعضها إلى بعض على الوجه الذى تظهرنا عليه النسخ المختلفة لديوانه .

وهكذا عاد ابن الفارض إلى مصر ، وقضى بها السنوات الأربع الأخيرة من حياته (٦٢٨ هـ أو ٦٢٩ هـ — ٦٣٢ هـ) حيث أقام بقاعة الخطابة فى الجامع الأزهر ، وعكف عليه الأئمة ، وقصد إلى زيارته الخاص والعام [٣]، حتى وافته منيته .

١٠ — والمؤرخون الذين اختلفوا حول تاريخ مولد ابن الفارض هذا الاختلاف الذى أظهرناه فى موضعه من هذا الفصل ، متفقون على تاريخ وفاته :

= م ٨ ص ٧) .والحق أن المناركان مرقباً بلغ طوله فى أيام ابن جبير مائة وخمسين ذراعاً ، وفى أعلاه مسجد يتبرك الناس بالصلاة فيه (خطط المقريزى جـ١ ص ٢٤٥) . فقد قال ابن جبير : «...ومن أعظم ما شاهدناه من عجائبها (الإسكندرية) المنار . . . وفى أعلاه مسجد موصوف بالبركة يتبرك الناس بالصلاة فيه » . (رحلة ابن جبير طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ، ص ٩ — ١٠) . فالمعقول أن يكون ابن الفارض قد قصد إلى مسجد المنار حيث يخلو إلى ربه ونفسه .

(١) ديباجة الديوان ص ٩ — ١٠ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٣ .

(٣) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٠ .

فكلهم يثبت أنه توفى فى الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ = ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م ، وأنه دفن من الغد بالقرافة بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت المسجد المعروف بالعارض وهو أعلى الجبل المذكور . ويزيد ابن خلكان هذا التاريخ تحقيقاً فيذكر أن اليوم كان يوم الثلاثاء . وقد حدّث الجعبرى فيما حدث أنه حضر غسل ابن الفارض وجنازته ، وأنه لم ير جنازة أعظم منها ، وأن الناس كانوا يتهافتون على حمل نعشه[١] . وإلى هذا العارض يشير علىّ سبط الشاعر فى قوله :

جز بالقرافة تحت ذيل العارض ... وقل السلام عليك يا ابن الفارض
أبرزت فى نظم السلوك عجائباً ... وكشفت عن سر مصون غامض
وشربت من بحر المحبة والولا ... فرويت من بحر محيط فائض

وأبو الحسن الجزار فى قوله :

لم يبق صيّب مزنة إلا وقد ... وجبت عليه زيارة ابن الفارض
لا غرو أن يسقى ثراه وقبره ... باق ليوم العرض تحت العارض

١١ — وقد أعطانا على مبارك باشا صورة تاريخية لما تعاقب على مسجد ابن الفارض من الظروف والأحوال ، كما وصف لنا هذا المسجد على ما كان عليه فى أيامه : فهو يحدثنا بأن قبر الشاعر ظل زماناً طويلا بغير حاجز عليه ، حتى كانت أيام السلطان إينال العلائى الأشرف ، فقام رجل من الأتراك يقال له تمر الإبراهيمى عتيق الأشراف برسباى لزيارته هو وابنه برقوق الناصرى عتيق السلطان جقمق العلائى ، وهناك كانا يقيمان الأوقات ، ويطعمان الطعام ، ويتصدقان على الفقراء . وفى سنة ٨٦٠ هـ وقف له خادماً ، كما جعل السيفى برقوقاً المتوفى سنة ٨٧٧ هـ = ١٤٧٢ م ناظراً على هذا الوقف ، فأخذ هذا الأخير يقيم به الأوقات الجليلة ، حتى ولى قايتباى المحمودى السلطنة ، فأقام برقوقاً نائباً على الشام ، وأقام ولده مقامه[٢] . هذا فيما يتعلق بتاريخ المسجد ؛ أما فيما يتعلق بالمسجد فى

(١) ديباجة الديوان ص ١٢ .

(٢) الخطط التوفيقية الجديدة ج ٥ ص ٦ .

ذاته ، فإنه يقع بالقرب من مسجد سيدى شاهين الخلوتى . وقد عنى برقوق الناصرى به فأنشأ عليه قبة من الحجر قائمة على أربعة عقود ، وسطحها محلى بنقوش دالية ، وفى سنة ١١٧٣ هـ = ١٧٥٩ م ألحق بالقبة مسجد أمير اللواء الشريف السلطانى على بك قازدغلى أمير الحج ، ولا تزال بقاياه الخربة موجودة فى الجهة الشرقية من المسجد . وقد وصفه على مبارك (باشا) فقال إن به منبراً ، وأربعة أعمدة من الرخام ، حاملة لبائكتين من الحجر ، وسقفه بلدى من الخشب وأفلاق النخل ؛ وبه قبلتان إحداهما قديمة يكتنفها عمودان صغيران من الحجر الأسود ، وبداخلها أعمدة صغيرة من الحجر ، وبها آثار شغل قديم بالصدف ، والأخرى جديدة من الحجر ؛ وله منارة ، وأغلب محلاته متخربة ؛ وبداخله ضريح سيدى عمر بن الفارض رضى الله عنه ، وجملة قبور[1] .

أما المسجد الحالى فقد أنشأته الأميرة جميلة فضيلة هانم كريمة الخديو إسماعيل سنة ١٣٠٧ هـ = ١٨٨٩ م ، وأنشأت بجواره قبة كبيرة دفن فيها ابنها الأمير إبراهيم جمال الدين المتوفى سنة ١٣٠٥ هـ = ١٨٨٧ م . وفى هذا المسجد أربعة أعمدة من الحجر تحمل بائكتين من الحجر كذلك . وقد أقيمت فيه حول ضريح ابن الفارض مقصورة ذات أربعة أضلاع ، ثلاثة منها من الحديد والخشب ، وضلعها الرابع أحد جدران المسجد وبه نافذة تطل على فنائه الخارجى وقد غرست خارج المسجد أشجار وأزهار ، وكأنى بها والنسيم يداعبها قد هيأت للشاعر العاشق أن تحيا روحه فى ظل الجمال الذى فاضت نفسه بحبه ، وقضى حياته هاتفاً به مرتلا أنشودته . وهكذا أتاحت الأميرة جميلة لابن الفارض مقراً جميلا ترفرف عليه أجنحة الطبيعة الوادعة ، وتنعم فيه روحه بما كانت تصبو إليه من سعادة وطمأنينة وسكينة . وليس من شك فى أن هذه العناية التى وجهت إلى قبر شاعرنا إنما تظهرنا على أن أصحاب المواجيد والأذواق من شعراء الصوفية لن يعدموا من يقدرهم أمواتاً ، كما أنهم لم يحرموا من كان يشجعهم ويجلهم حياء .

---

(١) الخطط التوفيقية الجديدة ص ٥٨ — ٥٩ .

الفصل الثانى

حياة ابن الفارض الصوفية

العمل والذوق — أعمال ابن الفارض وأذواقه — خلقه وسيرته — رياضاته — أعمال العبادة وأحوال الإرادة — أذواقه ومواجيده : الغيبة ، حب الجمال ، تأويل المسموعات والمرئيات ، السماع والرقص ، تفسير هذه الأذواق والمواجيد — فراساته ومكاشفاته وكراماته وتفسيرها — أحلامه : تفسيرها وقيمتها الروحية .

١ — التصوف رياضة للنفس ومجاهدة لرغباتها ، وتصفية للقلب من أدران المادة وشوائب الحس ؛ وهو ذوق ووجد ، وفناء عن الإنيّة ، وبقاء فى الذات العلية . والمتأمل فى حياة الصوفية يلاحظ أنها تنطوى فى العادة على معنيين رئيسيين : أحدهما معنى عملى يتمثل فيه ما يأخذ به السالك نفسه من ألوان الرياضات وضروب المجاهدات ، والمرآة التى تنعكس على صفحتها هذا المعنى ، هى المقامات التى تترقى فيها النفس مقاماً بعد مقام ، ترقياً يمكنها فى النهاية من الوصول إلى درجة اليقين والعرفان ؛ وثانيهما معنى ذوقى روحى هو هذا الذى يحصل فى النفس ثمرة لرياضتها ومجاهدتها ، فإذا هى تصفو شيئاً فشيئاً ، وتخلص من شوائبها رويداً رويداً ، وإذا هى تستحيل آخر الأمر إلى روح صافية نقية كما كانت قبل أن تهبط من عالم الأمر إلى هذا العالم السفلى بما فيه من أكدار المادة وعوامل الفساد ؛ والمرآة التى ينعكس على صفحتها هذا المعنى الذوقى الروحى هى ما يعرض للنفس من أحوال ترد عليها حيناً وتتحول عنها حيناً آخر ، وما تزال هذه الأحوال بين إقبال على النفس وإدبار عنها حتى يستقر منها آخر الأمر حال يغلب عليها ويوجه حياتها الروحية ، فإذا هى تشرق بنور الحق ، وتعمى عن رؤية الخلق . هنالك تكون النفس قد وصلت إلى أسنى الأحوال ، وتكون قد شاهدت بعين البصيرة كل ما فى الوجود من آيات الحق والخير والجمال . هذان المعنيان هما أساس كل حياة صوفية ، ويكادان يوجدان متلازمين فى كل

مذهب صوفى . والحق أنه ما من مذهب صوفى إلا ويمكن أن يعد ، على وجه من الوجوه ، وليداً لما خضع له صاحبه من رياضات ومجاهدات ، ولما تعاقب على نفسه من مواجيد وأذواق ، ولما فتح به عليه بعد هذا كله من مكاشفات ومشاهدات ، يعبر عنها الواصل إليها تعبيراً يصور مبلغ العناء الذى احتمل ، ومقدار الصفاء الذى حصّل . وقد يكون هذا التعبير شعراً تارة ونثراً تارة أخرى ، ولكنه على كل حال تعبير قد انطوى فى ثناياه على عناصر منها ما هو خلقى عملى ومنها ما هو ذوقى روحى . ومعنى هذا أن للصوفية طريقة عملية فى تهذيب أخلاق النفس ، وذوقاً نفسياً دقيقاً ، وأن لهذه الطريقة وهذا الذوق قيمتهما . بل كل القيمة فى تصور ما ينكشف لهم ، وإدراك ما يتجلى عليهم من الحقائق . ولعل الصبغة النفسية الشخصية التى اصطبغت بها الآثار الصوفية هى التى تجعل فهم هذه الآثار عسيراً على الذين لم يأخذوا أنفسهم بهذا اللون من ألوان ال[illegible] ، ولم يذوقوا هذا الذوق .

٢ — وحياة ابن الفارض الصوفية كحياة غيره من القوم : مزاج من العمل والذوق ، يكشف لنا تحليلها عما اشتملت عليه من رياضات ومجاهدات ، وما اختلف على نفس صاحبها من أحوال ومقامات ، وما عرض لها من أحلام ومكاشفات : فقد بدأ ابن الفارض حياته صوفيا بالسياحة فى وادى المستضعفين بجبل المقطم ، ثم رحل إلى الحجاز حيث قضى خمسة عشر عاماً سائحاً فى أودية مكة التى توالى عليه الفتح فيها . وهو فيما بين هذا وذاك قد أخذ نفسه بالتصفية ، وقلبه بالتنقية ، وكانت له أحوال وأحلام ، وفراسات ومكاشفات ، مما نريد أن نقف عليه خلال هذا الفصل

٣ — والمتأمل فى حياة ابن الفارض الصوفية من ناحيتها العملية ، وفيما يصورها به أكثر المترجمين وأبعدهم عن التعصب له ، يلاحظ أنها كانت حياة خلقية نقية بكل ما فى هذا الوصف من معنى ، وأن صاحبها قد عمد فيها إلى سلوك لا شبهة فيه ولا غبار عليه سواء فيما بينه وبين نفسه وربه أو فيما بينه وبين غيره من الناس : فقد حدثنا ابن خلكان عن خلق شاعرنا فقال إنه كان رجلا صالحاً ،

كثير الخير ، على قدم التجرد ، حسن الصحبة ، محمود العشرة[١] ، وقد صوره ابن العماد فى هذه الصورة الجميلة المحببة إلى النفس فقال عنه : « كان جميلا نبيلا ، حسن الهيئة والملبس ، حسن الصحبة والعشرة ، رقيق الطبع ، عذب المنهل والنبع ، فصيح العبارة ، دقيق الإشارة ، سلس القياد ، بديع الإصدار والإيراد ، سخيا جواداً »[٢] . ويؤيد هذا الكلام ما ذكره سبط الشاعر من أن جده كان كريماً إلى الحد الذى كان ينفق معه على كل من يرد عليه نفقة متسعة ، وأنه لم يكن يتسبب فى تحصيل شيء من الدنيا ، وأنه لم يكن يقبل من أحد شيئاً[٣] . وليس أدل على صدق هذا كله من قصة ابن الفارض مع الملك الكامل ، وهى القصة التى ذكرناها فى الفصل الأول عند حديثنا عن الطور الرابع من أطوار حياته[٤] ؛ ومن هذه القصة التى تصور لنا مبلغ ما وصل إليه شعور شاعرنا من إرهاف وضميره من حيوية وصفاء ، والتى تتلخص فى أنه حصلت منه ذات يوم هفوة ، فوجد فى باطنه مؤاخذة شديدة عليها ، فضاقت نفسه بهذه الحال ، وخرج هائماً إلى مواطن سياحته بجبل المقطم وأخذ يبكى . ولما لم ينفرج ما به قصد إلى مسجد عمرو ، وهناك وقف فى صحنه وهو يجدد البكاء ، ثم صرخ صرخة عظيمة وقال متمثلا ببيت الحريرى :

من ذا الذى ما ساء قط ومن له الحسنى فقط

وهنا سمع قائلا بين السماء والأرض ، يسمع صوته ، ولا يرى شخصه يقول :

محمد الهادى الذى عليه جبريل هبط[٥]

٤ ــ أما كيف انتهى ابن الفارض إلى أن يحيا هذه الحياة الخلقية التى تعد بحق مثلا أعلى يحتذى ، فذلك ما تظهرنا عليه رياضاته العملية التى كان يذهب

---

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .

(٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٠ .

(٣) ديباجة الديوان ص ٤ .

(٤) انظر صفحة ٤٠ من هذا البحث .

(٥) ديباجة الديوان ص ٨ .

فيها إلى أبعد حد من مجاهدة النفس ، وكبح جماحها وإخضاعها لفنون مختلفة من الحرمان ، وألوان شتى من التهذيب : فقد كانت له أربعينيات متواصلة لا يأكل ولا يشرب ولا ينام فيها ، وهو فى هذه الأربعينيات إنما كان يأخذ نفسه بالشدة التى لا تعرف ليناً أو هوادة ، وبالزهد فى كل شىء ، والانصراف عن كل شىء ، وما زال بها على هذه الحال ، حتى تهيأ له ما كان يطمح إليه من كمال . ويدل على هذا ما يحكى من أنه بينما كان فى آخر أيام من أربعينياته اشتهت نفسه لوناً من ألوان الطعام ، فأخذ يطالبها بالصبر ، ولكنها أخذت تلح عليه ، فإذا هو يشترى هذا اللون ، ويدخل به إلى قبة الشرابى ، ولم يكد يرفع أول قطعة منه إلى فمه حتى انشق جدار القبة وخرج شاب جميل الوجه ، حسن الهيئة ، أبيض الثياب ، عطر الرائحة ، ولامه إن أكلها ، فما كان من ابن الفارض إلا أن ألقى بهذه القطعة قبل أن تصل إلى فمه ، وتركها وخرج إلى السياحة ، وأدب نفسه بزيادة عشرة أيام فى المواصلة على الأربعين لتتمة خمسين يوماً[١] . فإذا أضفنا إلى هذه القصة ما ذكرناه من قبل فى الفصل الأول عند الكلام على الطور الثانى لحياة شاعرنا ، وما كان يأخذ به نفسه فى ذلك الطور من سياحته فى وادى المستضعفين حيث كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، وما ذكرناه بعد ذلك عن طوره الثالث وما كان له فيه من سياحة فى أودية مكة وجبالها ، وما كان منه من استيحاش من الناس واستئناس بالوحش ، حتى لقد قالوا : إنه كان يصحبه فى غدواته وروحاته سبع عظيم الخلقة ينخ له كما ينخ الجمل ويقول له ياسيدى اركب[٢] ؛ وإذا أضفنا إلى هذا كله ما يحدثنا به ابن الفارض نفسه فى شعره من أنه إنما كان يقضى شهر رمضان طاوياً نهاره محيياً ليله كما يدل عليه قوله مخاطباً أحبته :

فى هواكم رمضان عمره ينقضى ما بين إحياء وطى

استطعنا أن نصور لأنفسنا هذه الحياة التى كان يحياها هذا الشاعر الصوفى ، وأن نتمثل العناصر الرئيسية التى كان يتألف منها عنده المثل الأعلى فى السلوك .

---

(١) ديباجة الديوان ص ١٠ . (٢) المرجع نفسه ص ١١ .

٥ — على أننا لو أردنا أن نصف رياضات ابن الفارض العملية ، وطرقه فى تهذيب نفسه ، وما أخذ به هذه النفس من أعمال العبادة وأحوال الإرادة ، وما تحمله فى سبيل هذا كله من المشقة والعناء ، لما وفقنا إلى وصف أوفى وأشمل ، وأقوى وأجمل من الوصف الذى يقدمه ابن الفارض نفسه فى قصيدته الكبرى « نظم السلوك »[1] حيث يقول :

١٩٧ فنفسى كانت قبل لوامة متى	أطعها عصت أو أعص كانت مطيعتى
فأوردتها ما الموت أيسر بعضه	وأتعبتها كيما تكون مريحتى
فعادت ومهما حملته تحملته	منى وإن خففت عنها تأذت
وكلفتها لا بل كفلت قيامها	بتكليفها حتى كلفت بكلفتى
وأذهبت فى تهذيبها كل لذة	بإبعادها عن عادها فاطمأنت
ولم يبق هول دونها ما ركبته	وأشهد نفسى فيه غير زكية
٢٠٣ وكل مقام عن سلوك قطعته	عبودية حققتها بعبودة

وحيث يقول :

٢٦٨ رجعت لأعمال العبادة عادة	وأعددت أحوال الإرادة عدتى
وعدت بنسكى بعد هتكى وعدت من	خلاعة بسطى لانقباض بعفة
وصمت نهارى رغبة فى مثوبة	وأحييت ليلى رهبة من عقوبة
وعمرت أوقاتى بورد لوارد	وصمت لسمت واعتكاف لحرمة
وبنت عن الأوطان هجران قاطع	مواصلة الإخوان واخترت عزلتى
ودققت فكرى فى الحلال تورعاً	وراعيت فى إصلاح قوتى قوتى
وأنفقت من يسر القناعة راضياً	من العيش فى الدنيا بأيسر بلغة
وهذبت نفسى بالرياضة ذاهباً	إلى كشف ما حجب العوائد غطت
٢٧٦ وجردت فى التجريد عزمى تزهداً	وآثرت فى نسكى استجابة دعوتى

فظاهر من الأبيات الأولى كيف هذب ابن الفارض نفسه اللوامة ، وكيف

---

(١) يلاحظ أننا سنكتفى منذ الآن فصاعداً بترقيم مانقتبسه من أبيات التائية الكبرى .

أوردها موارد الهلاك ، وحملها من المشقة والعناء ما لا يقاس إلى بعضه الموت ، وما زال بها يعودها تحمل الأذى والصبر على المكروه والانصراف عن اللذة ، وركوب الهول حتى كلفت بهذا كله ، وأصبحت تستشعر فى تخفيفه عنها تأذياً وتألماً ، وحتى صارت آخر الأمر نفساً مطمئنة بعد أن كانت لوامة . وظاهر من الأبيات الأخيرة أن النسك والعفة وصوم النهار وإحياء الليل وترتيل الأوراد والصمت والاعتكاف والهجرة عن الوطن واعتزال الناس والورع والقناعة وتهذيب النفس بالرياضة وتجريد العزم والزهد ، كل أولئك كان أعمال العبادة التى أخضع نفسه لها ، وأحوال الإرادة التى اتخذ عدته منها ؛ أو هو بعبارة أخرى هذه العناصر أو المواد التى تألف منها القانون الخلقى الذى طبقه ابن الفارض فى حياته الصوفية العملية ، وكان له من غير شك أثره القوى فى تهذيب نفسه ، وترقيق شعوره ، وصقل ضميره ، وتنقية قلبه .

٦ — وكما كانت لابن الفارض رياضات عملية ، فقد كانت له أذواق ومواجيد روحية : تصور الأولى حياته الخلقية ، وتصور الثانية حياته النفسية . ولعل أظهر ما كانت تمتاز به هذه الحياة النفسية هى الغيبة والاستغراق فيها إلى حد لم يكن الشاعر الصوفى ليشعر معه بمن حوله من الأشخاص ولا بما يحيط به من الأشياء : فقد حدثنا سبطه نقلا عن والده الذى كان ألزم الناس لأبيه وأعرفهم بحاله ، بأنه كان يقضى أغلب أوقاته دهشاً ، شاخصاً ببصره ، لا يسمع ولا يرى من يكلمه ، فهو تارة واقف ، وتارة قاعد ، وهو حيناً مضطجع على جنبه ، وحيناً آخر مستلق على ظهره ، مسجى كالميت ؛ وإنه ليقضى على هذه الحال أياماً ، قد تبلغ العشرة ، وقد تزيد عليها أو تنقص عنها ؛ وهو فيما بين هذا كله لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يتحرك ولا يتكلم . وما يزال كذلك حتى يفيق ، وينبعث من غيبته ، فيكون أول ما يتكلم به أن يملى ما فتح الله عليه من قصيدته « نظم السلوك »[1] . ويؤيد هذا ما ذكره جماعة ممن

(١) ديباجة الديوان ص ٧ .

صحبوا ابن الفارض وباطنوه ، من أنه لم ينظم هذه القصيدة على حد نظم الشعراء أشعارهم ، بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه نحو الأسبوع أو عشرة الأيام ، فإذا أفاق أملى ما فتح الله عليه منها ، وإنه يملى ثلاثين أو أربعين أو خمسين بيتاً ، ثم يدع الإملاء حتى يعاوده الحال[١] . ونحن إذا تأملنا هذه القصيدة ، ودققنا فيما اشتملت عليه من إشارات ورموز مغرقة فى الإلغاز لا سيما ما كان منها صادراً عن الشاعر بلسان الجمع مع الذات الإلهية تارة ومع الحقيقة المحمدية تارة أخرى ، تبينا أنها لم تنظم دفعة واحدة ، وأن نظمهما لم يكن عملا من أعمال الرجل وهو فى حال عادية ؛ وإنما هى على العكس من هذا قد نظمت على فترات وأمليت على مرات فى حالة أو حالات كان الشاعر فيها غائباً عن نفسه ، وخارجاً عن عقله وحسه . ودليلنا على هذا ما يمكن أن تنقسم إليه القصيدة من أقسام يصور كل قسم منها حالا معيناً . أو يعبر عن ذوق خاص ، أو يشير إلى لون من ألوان المشاهدة وضرب من ضروب المكاشفة . فهذه الأقسام ليست فى حقيقتها إلا صوراً مختلفة لهذه اللحظات ، أو الفترات التى كانت تتعاقب فيها على نفس ابن الفارض هذه الغيبة . وعلى قدر ما كانت تطول هذه الغيبة أو تقصر ، كان طول بعض أقسام « نظم السلوك » أو قصرها .

٧ — ولم يكن ابن الفارض فى ذوقه ووجده وغيبته بدعاً من الصوفية أو أصحاب الشعور المرهف . وإنما هو فى غيبته التى كانت من ثمراتها قصيدته « التائية الكبرى » ، كالقديسة كاترين (St. Catherine) التى يقال إنها أملت حوارها العظيم وهى فى حال الوجد[٢] ، وكجلال الدين الرومى الذى يحكى عنه أنه كلما كان يغرق فى محيط الحب . كان لا يبرح يدور حول عمود فى بيته ، ثم يأخذ عقب ذلك ينظم ويملى ، ويأخذ الناس فى كتابة ما يصدر عنه من

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) ذكره نيكلسون فى كتابه "Studies in Islamic Mysticism", p. 167 عن كتاب « إيفلين أندرهل » (Evelyn Underhill) المسمى Mysticism ص ٣٥٢ .

الشعر[١] . وإذا كان ذلك كذلك ، فليس غريباً إذن أن تكون تائية ابن الفارض الكبرى ، كما كان حوار القديسة كاترين ومثنوى جلال الدين ، أثراً من آثار هذه الحالة النفسية الشاذة التى تلبس ما يصدر عن صاحبها من الشعر أو النثر ثوباً نفسيًّا غريباً ، وتطبعه بطابع خاص من الدقة والعمق والغموض والإلغاز فى أكثر الأحيان ، حتى يخيل لنا ونحن نقرؤه أننا إزاء كلام لا معنى له ولا غناء فيه ، والواقع أن صدوره عن شعور مرهف فى حالة غير طبيعية هو الذى يخيل لنا هذا . ولعل فيما قاله القديس إغناطيوس (St. Ignatius) عن قيمة الأحوال الصوفية ، وما لأصحابها من قدرة على إدراك الأسرار الإلهية ، ما يعيننا على دحض الزعم القائل بأن هذه الأحوال ليست إلا لوناً من ألوان الهذيان : فقد قال القديس إغناطيوس إن ساعة تأمل واحدة فى مانريزا (Manresa) قد علمته حقائق كثيرة تتعلق بالأشياء السماوية أكثر مما أفادته تعاليم رجال الدين جميعاً[٢]. وإلى مثل هذا ذهبت القديسة تريزا (St. Theresa) حيث تقول إنه قد أتيح لها أن تدرك فى لحظة واحدة كيف تشهد فى الله كل الأشياء ، وإنها لم تدرك الأشياء فى صورها المعينة الجزئية ، ومع ذلك كانت الصورة التى تألفت لديها واضحة وضوحاً قويًّا ظل مؤثراً فى نفسها تأثيراً حيًّا ، وكان ذلك عندها من أهم الدلائل على ما خصها به الله من المنن ؛ ناهيك بأن هذه الصورة كانت من اللطافة والدقة بحيث لا يستطيع العقل أن يلم بها[٣] .
ومن هنا نرى أن قوام المكاشفات الصوفية والفتوحات الإلهية هو التأمل وتركيز الشعور فى نقطة واحدة ، وتعطيله أو غيبته عن كل ما عدا هذه النقطة بحيث يستوعب الحياة النفسية كلها حال من الوجد أو الغيبة ليس لمن لا يقع تحت سلطانه سابق عهد بمثله . وهنالك يتهيأ لصاحب هذا الحال أن يدرك من الحقائق ، ويكشف من الأسرار ، وهو على ما هو عليه من غيبة عن نفسه ،

---

(١) ذكره نيكلسون فى كتابه Studies in Islamic Mysticism, p. 167 نقلا عن كتابه Selected Poems from the Diwani Shamsi Tabriz Introd. p. XL.

(٢) W. James, Varieties of Religious Experience, p. 410.

(٣) Varieties of Religious Experience, p. 411.

وتعطيل لحسه ، ما لا يستطيع أن يدرك أو يكشف بعقله أو حواسه وهو فى حالته العادية . ولعل العقل لا يستطيع فى أكثر الأحيان إن لم يكن فى كلها أن يفهم ما ترمى إليه أو ما تشتمل عليه بعض الأقوال الصوفية التى خضع أصحابها لأحوال ومواجيد . وهذا راجع إلى أن أخص خصائص هذه الأحوال والمواجيد أنها شخصية لا يتسنى تعرفها أو تذوقها إلا لمن يعانيها ويكابدها . ومن هنا كان وقوفنا من بعض أبيات تائية ابن الفارض الكبرى حيارى لا ندرى أى معنى تقصد إليه ، ولا أى سر تنطوى عليه .

٨ – وحب ابن الفارض للجمال صورة أخرى لمواجيده وأذواقه الروحية : فقد كان شاعرنا محباً للجمال أينما كان وفى أية صورة تجلى ، منجذباً إلى كل جميل سواء ما كان منه فى عالمى الحيوان والجماد . وها هى ذى كتب التراجم المختلفة تعرض علينا صوراً عدة لخوارق حبه للجمال وبدائع إقباله عليه ؛ فهو قد كلف بغلام جزار له فيه مواليا سمعه ابن خلكان من أصحاب ابن الفارض ، وأثبته فى آخر ترجمته له[١] ؛ وهو قد رأى ذات مرة جملا لسقاء فهام به وصار يأتيه كل يوم ليراه[٢] ؛ وهو كما زعم بعضهم قد عشق برنية فى حانوت عطار[٣] ؛ وهو قد أحب النيل ومشاهدة منظره فى أمسيات أيام الفيضان ، إذ كان يتردد على مسجد المشتهى بالروضة[٤] ، كما يشير إلى هذا بقوله :

لقد بسطت فى بحر جسمك بسطة   أشارت إليها بالوفاء أصابع
فيامشتهاها أنت مقياس قدسها   وأنت بها فى روضة الحسن يانع

وحب ابن الفارض للجمال على هذا الوجه أمر يمكن تصوره وتفسيره تفسيراً ملائماً لحياته الصوفية وما انتهى إليه من نظر إلى الوجود بعين الوحدة من ناحية ، ولما يمتاز به بعض النفوس من دقة الحس ورقة الشعور من ناحية أخرى : فشاعرنا صوفى تقلب فى مرات السلوك وأطوار الحب ، وظل زمناً طويلا يتقلب

---

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .
(٢) شذرات الذهب ج ١ ص ١٥٠ – ١٥١ .
(٣) المرجع نفسه ص ١٥١ .
(٤) المرجع نفسه ص ١٥٠ .

فيها مرتبة بعد مرتبة ، وطوراً بعد طور ، حتى انتهى إلى أرقى المراتب وأسمى الأطوار حيث لم يعد يفرق بين الكائنات ، بل أصبحت لديه كل الكائنات شيئاً واحداً ، أو بعبارة أخرى مظاهر متكثرة لحقيقة واحدة هى الذات العلية التى أحبها وانجذب إليها وهام بها إلى حد الفناء فيها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه ليس ما يمنع من أن يكون ابن الفارض واحداً من أصحاب هذه النفوس التى خلقت عاشقة بطبعها ، منجذبة إلى كل جميل بفطرتها . حتى إنها فى حبها لا تكاد تفرق بين صورة وصورة ، ولا بين إنسان وحيوان وجماد ، وإنما كل ما يأخذ عليها شعورها ، ويملك عليها عاطفتها ، جميل لديها ، محبب إليها . ومن هنا أحب ابن الفارض الجمال فى كل صورة بحيث كان الجمال عنده مطلقاً شائعاً ، لا يعينه رسم ولا يقيده شكل ، كما يدل على هذا قوله :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل　　بتقييده ميلا لزخرف زينة　٢٤١

فكل مليح حسنه من جمالها　　معار له ، بل حسن كل مليحة　٢٤٢

ومن هنا أيضاً نستطيع أن نقول إن ابن الفارض بحكم شاعريته وصوفيته كان ميالا دائماً إلى المناظر الجميلة التى تغذى هذه الشاعرية ، وتهيئ له لحظات من هذه الحياة الصوفية ، وتكون له بمثابة المحرك الذى يثير من نفسه مكتوم الحب ومكنون الشجن . فهو قد أحب المشتهى ، لأنه كان فى موضع جميل على النيل ، ولأنه كان يلتقى فيه إخوانه فى طريق الله الذين كان يضمهم ذلك الرباط .

٩ — ولم تقف أذواق ابن الفارض ومواجيده عند الحد الذى قدمنا ، وإنما تجاوزته إلى شىء آخر أقل ما يوصف به أنه كان إمعاناً فى الوجد ، وإسرافاً فى تأويل كل ما كان يسمع الشاعر أو يرى تأويلا يلائم صوفيته ، ويطابق ما انتهت إليه نفسه من دقة ولطافة وإرهاف ؛ فقد كان من هذا كله بحيث إذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال ، ازداد وجهه جمالا ونوراً وتحدر العرق من سائر جسده حتى يسيل تحت قدميه[1] . ويدل على هذا ما يروى من أنه سمع ذات مرة فرقة من الحرس يضربون بالناقوس وينشدون ، فأثار نشيدهم

(١) ديباجة الديوان ص ٤ .

كوامن نفسه ، وإذا هو يصرخ ويتواجد ، ويرقص كثيراً ، ويخلع كل ما كان عليه من الثياب ، ثم يحمل بين الناس إلى الجامع الأزهر وهو على هذه الحال ، ويظل فى هذه السكرة أياماً[١] . ويدل عليه أيضاً أنه سمع نائحة تنوح على ميتة والنساء يجاوبنها ، فإذا هو يصرخ صرخة عظيمة ، ويخر مغشياً عليه ، حتى إذا أفاق أخذ يردد على وزن ما كانت تنوح به النائحة هذا القول :

نفسى منى منى حقاً   إى والله حقاً حقاً[٢]

ويدل عليه بعد هذا كله أنه سمع مرة عند تردده على المشتهى قصاراً يقصر ويضرب مقطعاً على حجر ويقول :

قطع قلبى هذا المقطع   ما كان يصفو أو يتقطع

فاذا هو يضطرب ويتواجد ويتقلب على الأرض ، ثم يسكن اضطرابه ، حتى يظن به الموت ، ولما أن أفاق تكلم بكلام نعته ولده بأنه لدنى ماسمع مثله قط ، ولا يحسن التعبير عنه ؛ ولم يزل على هذه الحال منذ سمع كلام القصار إلى أن توفى[٣] .

فهذه الوقائع ، إن صحت ، تظهرنا على أن الانفعالات التى كانت تحصل فى نفس ابن الفارض ، مما كان يرى ويسمع ، لم تكن مجرد استجابة لما كان يؤثر فيه من المرئيات والمسموعات دون أن تكون لها دلالة معنوية وراءها ؛ وإنما هى تبين أن نفس الشاعر الصوفى قد صفت ورقت ، أو هى قد سيطرت عليها فكرتا التصفية والترقيق على الأقل ، فإذا هى تتأثر بما حولها تأثراً يختلف عن تأثر النفس العادية ، وإذا هى تفهمه فهماً خاصاً ، وتؤوله تأويلا رمزياً ، وتخرج منه معنى ملائماً للأفكار التى تسيطر عليها والخطرات التى تتردد فيها ، ثم هى تعبر عن مبلغ تأثرها بهذا المعنى وعن ملاءمته لهذه الأفكار والخطرات تعبيراً يدل عليه ما يعرض لها من وجد وغيبة ودهش واضطراب ، ومن رؤية الأشياء بغير العين التى ترى ، وسماعها بغير الأذن التى تسمع ، وفهمها بغير

(١) ديباجة الديوان ص ٨ — ٩ .
(٢) المرجع نفسه ص ٩ .
(٣) المرجع نفسه ص ١١ .

العقل الذى يدرك . وهذا هو ما يعبر عنه الصوفية بقولهم إن العبد إذا تخلق ثم تحقق ثم جذب ، اضمحلت ذاته ، وذهبت صفاته ، وتخلص من السوى ، وعندئذ تلوح له بروق الحق بالحق ، ويرى أن الله عين كل شيء ولا شيء سواه . أو هو ما يعبر عنه ابن الفارض نفسه بقوله فى هذه الأبيات الجميلة الرائعة حقاً :

تراه إن غاب عنى كل جارحة	فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نغمة العود والناى الرخيم إذا	تألفا بين ألحان من الهزج
وفى مسارح غزلان الخمائل فى	برد الأصائل والإصباح فى البلج
وفى مساقط أنداء الغمام على	بساط نور من الأزهار منتسج
وفى مساحب أذيال النسيم إذا	أهدى إلى سحيراً أطيب الأرج
وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفاً	ريق المدامة فى مستنزه فرج

فهو هنا لا يأخذ المسموعات والمرئيات الجميلة على أنها مجرد مسموعات ومرئيات فحسب ولكنه يأخذها على أنها صور يتجلى فيها محبوبه ، وتعبر هى عن جمال هذا المحبوب . وهو بعبارة أخرى قد انتهى إلى حد سيطرت فيه على شعوره فكرة واحدة هى أن كل ما فى الكون يمكن أن يدرك على أنه مجلى من مجالى الجمال الإلهى .

١٠ — وقد أمعن ابن الفارض فى الوجد وأسرف فى خضوعه له وتأثره به إلى حد بعيد . فهو لم يكن يقنع بما كان يتفق له من المؤثرات الخارجية والداخلية التى تحرك انفعاله وتثير وجده ، بل كان من عادته أن يخلق الجو الذى يلزم عن وجوده الانفعال والوجد ، ويهيئ المناسبة النفسية التى من شأنها أن تجعله فى حضرة من يحب ، وتشعره بالفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبه . وليس أدل على هذا مما يحدثنا به ابن حجر العسقلانى من أنه كان لابن الفارض بمدينة البهنسا بصعيد مصر ، بيت يقيم فيه طائفة من الجوارى المغنيات الضاربات على الدفوف والشبابات ، وأن الشاعر كان يقصد إلى هذا البيت حيث يلقى نفسه فى غمرة من غمرات السماع الذى ينشأ عنه الرقص بما يلازمه من حركة واضطراب ، ويتولد منه الوجد بما يستتبعه من دهش وغيبة . وهنالك فى هذا البيت وبين هاتيك

الجوارى كان يقضى صاحبنا لبانة نفسه من الوجد ثم يعود إلى القاهرة[١] . ولعلنا إذا التمسنا للرقص الناشئ عن السماع تفسيراً نفسياً ، وتحليلا يمكننا من تفهم هذه الحال وما يعرض فيها من ظواهر نفسية ، لم نوفق إلى خير مما يقدمه ابن الفارض نفسه فى هذه الأبيات التى يصور فيها حاله عند السماع وقد شهد محبوبته واتحد معها ، فاسمع إليه حيث يقول :

ويحضرنى فى الجمع من باسمها شدا — فأشهدها عند السماع بجملتى ٤٢٥
فينحو سماء النفح روحى ومظهرى الـ — ـمسوى بها يحنو لأتراب تربتى
فمنى مجذوب إليها وجاذب — إليه ونزع النزع فى كل جذبة
وما ذاك إلا أن نفسى تذكرت — حقيقتها من نفسها حين أوحت
فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ الـ — ـتراب وكل آخذ بأزمتى ٤٢٩

لترى أنه كان من أصحاب الأحوال الذين يتخذون من أحوالهم وسيلة إلى شهود محبوبهم ، وأن رقصه الذى يحصل عن وجده عند السماع لم يكن معناه ابتهاجه بموجود كان مفقوداً ، ولا حزنه على موجود صار مفقوداً ، بل معناه أن حياته النفسية قد تنازعتها قوتان مختلفتان فيما بينهما : الروح تنجذب إلى أعلى وتجذب معها الحياة النفسية ، والنفس تهبط إلى أسفل وتجر معها الحياة النفسية ؛ وهنا يكون الاضطراب والحركة ، وهما أظهر آيات الرقص ، ويكون هذا الاضطراب بمثابة مهدئ الروع ومسكن القلق . وهذا ما يوضحه ابن الفارض ، إذ يشبه حاله عند السماع بحال الطفل الذى يسكن اضطرابه كلما حركت يد مربيه مهده ، وذلك فى قوله :

وينبيك عن شأنى الوليد وإن نشا — بليداً بإلهام كوحى وفطنة ٤٣٠
إذا أن من شد القماط وحن فى — نشاط إلى تفريج إفراط كربة
يناغى فيلغى كل كل أصابه — ويصغى لمن ناغاه كالمتنصت
وينسيه مر الخطب حلو خطابه — ويذكره نجوى عهود قديمة

---

(١) لسان الميزان ج ٤ ص ٣١٨ — ٣١٩ .

ويعرب عن حال السماع بحاله   فيثبت للرقص انتفاء النقيصة
إذا همّ شوقاً بالمناغى وهمّ أن   يطير إلى أوطانه الأولية
يسكن بالتحريك وهو بمهده   إذا ما له أيدى مربيه هزت
وجدت بوجد آخذى عند ذكرها   بتحبير تال أو بألحان صيت
كما يجد المكروب فى نزع نفسه   إذا ما له رسل المنايا توفت
فواجد كرب فى سياق لفرقة   كمكروب وجد لاشتياق لرفقة
فذا نفسه رقت إلى ما بدت به   وروحى ترقت للمبادى العلية ٤٤٠

فهذه الأبيات إن دلت على شىء ، إلى جانب تصويرها حياة ابن الفارض النفسية عند الرقص ، فإنما تدل على أن رقصه ليس من هذا النوع الذى قيل فيه « الرقص نقص » ؛ إذ لو كان كذلك لا نبنى عليه أن يكون شاعرنا من هؤلاء الذين يطربهم الوجد بعد الفقد ، ويستريحون بالوجد لا بالموجود فى الوجد ؛ ورقص ابن الفارض ليس من هذا فى شىء ، فإنه — كما يقول القاشانى — رقص يشهد الواجد فيه الموجود ويغيب به عن وجده بحيث يصبح وجده وجوداً كما عبر عن ذلك الجنيد بقوله :

وقد كان يطربنى وجدى فأفقدنى   عن رؤية الوجد من فى الوجد موجود
الوجد يطرب من فى الوجد راحته   والوجد عند شهود الحق مفقود (١)

ومهما يكن من انتفاء النقص عن رقص ابن الفارض ، فقد كانت هذه الحال كما كان غيرها من أحواله ومواجيده ، ومذهبه فى الوحدة المتصلة بهذه الأحوال والمواجيد ، مثاراً لطعن الطاعنين وإرجاف المرجفين على نحو ما سنتبينه فى الفصل الرابع من هذا الكتاب حيث نتحدث عن ابن الفارض بين خصومه وأنصاره .

١١ — وإذا أردنا أن نفسر أحوال ابن الفارض ومواجيده المشار إليها آنفاً تفسيراً يتمشى ولغة علم النفس الحديث ، قلنا إن هذه الأحوال والمواجيد ،

---

(١) كشف الوجوه الغر — على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١١ ص ٣٩ — ٤٠ .

إنما تصدر أكثر ما تصدر عن شعور باطنى عميق يستغرق الحياة النفسية كلها بحيث يوجهها إلى نقطة واحدة ينجذب إليها الشعور ، ويتركز فيها تركزاً لا يكاد يجد له منه مخرجاً ولا عنه منصرفاً . وهنا يصبح صاحب الأحوال والمواجيد ولا شغل له إلا بهذه النقطة يجذب إليها كل محسوساته ومعقولاته ويؤول هذه المحسوسات والمعقولات تأويلا ملائماً لهذه النقطة ملاءمة لا يدركها إلا من كابد الأحوال وشرب من كأس المواجيد . وهذا الشعور الباطنى ، أو كما يسميه الدكتور بيوك (Dr. Buke) عالم النفس الكندى بالحاسة العميقة Deeper sense موجود فى كثير من النفوس الإنسانية : نجده عند كثير من صوفية الشرق والغرب ، وعند شعراء هذا وذاك[١] ، فإن فى حياة ابن الفارض — كما نصفها فى هذا الفصل — دليلا على وجود ذلك الشعور فى أعماق نفسه . ولم يكن هذا الشاعر فريداً فى هذا الباب ، بل هناك غيره فى الغرب ممن دق شعورهم ورقت نفوسهم وفاضت بكثير من الانفعالات . وحسبنا هنا أن نشير إلى جون فوستر الذى تشبه حياته النفسية حياة ابن الفارض شبهاً قوياً فى أنه كان لبعض الكلمات والأسماء أثر عميق فى نفسه وسيطرة قوية على شعوره ، حتى إن منها ما كان يكفى ليغيبه عن حسه ، ويثير فى نفسه أشد الانفعالات[٢] .

وقد ذهب فريق من أنصار المذهب المادى إلى تفسير أذواق ابن الفارض ومواجيده تفسيراً فسيولوجياً يردها إلى ضعف فى الأعصاب أو اضطراب فى المخ. ولكن هذا التفسير إن صح بالقياس إلى بعض الصوفية من ضعاف الأعصاب ، فإنه لا يصح بالقياس إلى شاعرنا الذى رأينا عند الكلام على أصله أنه كان عربياً له ما للعرب من قوة العضلات ، واتساع الصدور ومتانة الأعصاب ، مما يمتاز به أهل حماة وغيرها من مدن الشام الداخلية ، بخلاف ما يمتاز به سكان المدن الساحلية من مزاج صفراوى[٣] ومن هنا لم يكن ثمة ما يبرر تفسير هذه

---

(١) Varieties of Religious Experience, p. 383.

(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٣) انظر ص ٣٥ من هذا البحث .

الأذواق والمواجيد بردها إلى ظروف عصبية أو نقائص فسيولوجية ؛ وإذا كان لا بد لهذا التفسير من أن يظل قائماً فكيف يمكن إذاً أن نفهم ما يثبته الواقع مما امتاز به فريق من الصوفية من النشاط الحيوى والقوة الروحية والقدرة على الإنتاج الفياض بالآراء الخصبة والأسفار الضخمة والآثار القيمة كما هو الحال عند محيى الدين بن عربى الذى يقال إنه خلف من المؤلفات نحواً من مائتين ذكر منها بروكلمان ستاً وخمسين ومائة . ولعل معترضاً يقول : إن إنتاج ابن الفارض من هذه الناحية ليس شيئاً بالقياس إلى إنتاج ابن عربى . وهذا صحيح من حيث الكم ؛ أما من حيث الكيف فنحن نلاحظ أن ديوان ابن الفارض على ضآلته إنما هو تحفة أدبية رائعة إلى حد بعيد ، وأثر روحى قيم إلى أبعد حد . وليس من شك فى أن القيمة الروحية لهذا الديوان إنما ترجع إلى أنه ثمرة من ثمرات الأحوال النفسية والمواجيد الذوقية التى تعاقبت على نفس صاحبها فى هذه الفترات التى كان فيها الوجد مسيطراً والإلهام فياضاً مشرقاً . وحسبنا دليلا على هذا ما نلمسه فى كثير من قصائد الديوان ، وفى التائية الكبرى والخمرية بنوع خاص ، من آيات العمق والإسراف فى الرمز والإلغاز ، وامتلاء النفس بالإلهام المشرق والنور الفياض . وها هو ذا وليم جيمس يؤيدنا فيما نذهب إليه هنا فيرى أن الحالات الصوفية قد تزيد فى نشاط النفس ، وذلك فى الاتجاهات التى تتفق وإياها المكاشفات والإلهامات التى ترد على القلب فى هذه الحالات ، وأن هذا لا يعد ثمرة صالحة أو فائدة قيمة إلا إذا كان الإلهام صحيحاً صادقاً ، أما إذا لم يكن الإلهام كذلك فما أكثر ما يكون النشاط فاسداً ، ولشد ما تكون النفس فى ضلال مبين(١) .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذاً أن مواجيد ابن الفارض وأذواقه ليست ضرباً من الهذيان ، ولا لوناً من الاضطراب العصبى أو المخى ؛ وإنما هى على العكس من هذا لحظات من التجلى الإلهى والإشراق الروحى والانغماس فى الحقيقة الكلية التى تستوعب كل ما فى الكون ، فإذا بمن خضع لهذه المواجيد

(١) Varieties of Religious Experience, p. 415.

وعرضت له هذه الأذواق لا يشعر بما يجرى حوله مصطنعاً ذلك الشعور النفسى العادى الذى نعرفه فى أنفسنا عند ما نتأمل أنفسنا ، ولكنه يشعر به مصطنعاً شعوراً يسميه الدكتور بيوك باسم « الشعور الكونى » (Cosmic Consciousness) ، وليس هذا الشعور الكونى فى رأيه امتداداً لشعور النفس الذى نعرفه جميعاً ، بل هو ملكة أخرى متمايزة عن أية ملكة فى الإنسان الراقى ، مثله فى هذا كمثل الشعور النفسى فى تمايزه عن أية ملكة فى الحيوان الراقى [١] . فبهذا الشعور الكونى نستطيع أن نفهم ما كان يحصل لا بن الفارض من وجد واضطراب وغيبة عند سماعه نشيد الحرس ونواح النائحة وغناء القصار ؛ ونستطيع أيضاً أن نفسر حبه للجمال سواء فى الوجوه الحسان أم فى المناظر والأشياء الجميلة : ذلك بأنه نظر إلى الكون على أنه طائفة من المجالى التى تتجلى فيها الحقيقة الكلية فتأخذ هذه الصور المرئية وهذه الأصوات المسموعة ، الأمر الذى ترتب عليه أن أصبح الشاعر الصوفى لا يرى شيئاً ولا يسمع شيئاً إلا ويؤوله تأويلا رمزيًّا ، ويفهمه على أنه معنى من معانى الذات الإلهية ، ومظهر من مظاهر الحقيقة العلية ؛ وترتب عليه أيضاً أن يكون للأذواق والمواجيد الصوفية قيمتها الروحية ومنازعها الفلسفية ، كما سنتبين ذلك عندما نعرض لتحليل حب ابن الفارض من الناحية النفسية فى الكتاب الثانى ، ومن الناحية الفلسفية فى الكتاب الثالث .

١٢ — ولابن الفارض مكاشفات وفراسات يعدها البعض من قبيل الكرامات ، ويرتبون عليها رأيهم فى الرجل من حيث هو صوفى متحقق وولى من أولياء الله . والكرامات عند الصوفية ضروب متفاوتة فى قيمتها ، وفى مبلغ ما تدل عليه من قدرة أصحابها على التصرف والإتيان بالخوارق : فقد تكون الكرامة تنبؤاً بالمستقبل ، أو اطلاعاً على ما فى القلوب ، أو إحساساً بما يقع من الأحداث فى أماكن نائية ، أو رؤية للجنة ، أو مشاهدة لله ، أو كشفاً لما فى ملكوت السموات ؛ وقد تكون الكرامة إحضار طعام ليس موجوداً ، أو جلب فاكهة فى غير أوانها ، أو قطع آماد بعيدة فى أوقات قصيرة ؛ وقد تكون أشياء

(١) Varieties of Religious Experience, p. 398.

أخرى غير ما ذكرنا من الأمور التي هي خرق لكل عادة وخروج على كل مألوف من القوانين الطبيعية . وإذا كان ذلك هو معنى الكرامة ، وكانت تلك أمثلة لها ، فماذا عسانا نجد في حياة ابن الفارض منها ؟ الحق أن لشاعرنا مكاشفات وفراسات هي أدنى ما تكون إلى الكرامات ، ولكنها ليست شيئاً إذا قيست إلى ما تحدثنا به كتب الطبقات عن غيره من الصوفية أمثال الحلاج وعبد القادر الجيلاني وابن عربي . وها نحن أولاء نذكر ما ينسب إلى هذا الشاعر الصوفي في هذا الباب ، محاولين تفسيره تفسيراً يكشف عن حقيقته بقدر المستطاع ، ويضعه في الموضع اللائق به من بين خوارق العادات :

ذكر سبط ابن الفارض أن الملك الكامل أوفد ذات يوم كاتب سره القاضي شرف الدين إلى ابن الفارض الذي كان يقيم وقتئذ بالجامع الأزهر ومعه ألف دينار ، برسم الفقراء الواردين عليه ؛ فتردد شرف الدين ، وطلب أن يعفيه الملك من أداء هذه المهمة محتجاً بأن ابن الفارض لا يقبل الذهب ولا يأخذ من أحد شيئاً . ولكن الملك ألح وأصر ، ولما لم يجد شرف الدين مناصاً قصد إلى الأزهر وترك الذهب مع شخص كان يصحبه ، وما كاد يصل حتى وجد ابن الفارض واقفاً بالباب ينتظره ، وهنالك ابتدره بقوله : ياشرف الدين ، ما لك ولذكرى في مجلس السلطان ! رد الذهب إليه ، ولا ترجع تجيئني إلى سنة[١] . ونحن إذا أعملنا الفكر فيما تشتمل عليه هذه القصة ، رأينا أنه يمكن تفسيره تفسيراً يدخله في باب الفراسة أو قراءة الأفكار ، وهما من مميزات بعض النفوس . ويكفي هنا أن نذكر تعريف الواسطي للفراسة ، وهو أنها سواطع أنوار لمعت في القلوب ، وتمكين معرفة جملة السرائر في الغيوب من غيب إلى غيب حتى يشهد السالك الأشياء من حيث أشهده الحق إياها فيتكلم على ضمير الخلق[٢] . يكفي هذا التعريف ، ويكفي معه أن نطبقه على هذه القصة ، لنستخلص أن الفراسة إنما هي سبيل العارف إلى معرفة ما تكنه الضمائر وتخفيه السرائر ، ولنتبين أن ما جرى

---

(١) انظر القصة مفصلة في ديباجة الديوان ص ٩ — ١٠ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٥٠ .

من ابن الفارض مع كاتب سر الملك ليس إلا لوناً من ألوان الفراسة .

ويحدثنا سبط ابن الفارض عن لقاء جده بالسهروردى فى الحرم الشريف ، فيقول إن السهروردى عندما كان ذات يوم فى الطواف ، ورأى كثرة ازدحام الناس عليه . وبلغه أن ابن الفارض كان هناك وقتئذ ، اشتاق إلى رؤيته وبكى وقال فى نفسه : « ياترى ، هل أنا عند الله كما يظن هؤلاء فىّ ؟ ويا ترى هل ذكرت فى حضرة المحبوب هذا اليوم ؟ » ، وهنا ظهر له ابن الفارض وقال له : « يا سهروردى :

لك البشارة فاخلع ما عليك فقد ذكرت ثم على ما فيك من عوج »[١]

ويمكن تفسير هذه القصة تفسيراً هو أبعد ما يكون عن إدخالها فى باب الكرامات ، وأدل ما يكون على هذه الحالة النفسية الغريبة التى تعرف فى علم النفس الحديث باسم الشعور عن بعد (La Télépathie)[٢] ، وهى حالة نفسية يمتاز بها بعض الناس فيدرك الواحد منهم ما يفكر فيه الآخر دون أن يكون هناك كلام أو إشارة ، ولو كان البعد بينهما شاسعاً ؛ فابن الفارض قد شعر هنا بوجود السهروردى مع أنه لم يكن رآه بعد ؛ وأحس وهو بعيد عنه ما يجرى فى نفسه وما يخطر على باله ، فإذا روحه تتصل بروحه وتخاطبها ، وإذا هو يظهر له ويتحدث إليه عياناً بعد أن وقف على حاله وعرف خطرات قلب من بعيد ، واتصال الأرواح وتخاطبها على هذا النحو أمر تثبته المشاهدة ويقره الواقع وتؤيده البحوث النفسية الحديثة ، لا سيما إذا صح ما يقوله الدكتور ميرس من أنه إن كان فى العالم كائنات روحية (أى لا أجسام لها) فيبعد عن التصديق أن كل واحد منها منفصل عن غيره تمام الانفصال لا يعامله ولا يخاطبه ، وإن كانت تتخاطب فالتخاطب ممكن بغير اللسان والقلم والإشارات ، بالوسائل الروحية أو العقلية[٣] .

---

(١) ديباجة الديوان ص ١٠ — ١١ .

(٢) التلبيثى : كلمة وضعها الدكتور ميرس المشهور بمباحثه النفسية ، وهى مؤلفة من كلمة « تل » ومعناها : بعد ، و « بثى » ومعناها : شعور ؛ أى : الشعور عن بعد .

(٣) رسائل الأرواح ص ١٧ .

وعلى هذا النحو يصح أن يفهم ما أوردناه فى الفصل السابق عن استدعاء أبى الحسن البقال وهو فى مصر لابن الفارض وهو فى الحجاز ليحضر هذا الأخير وفاته ويجهزه ويدفنه عند المكان المعروف بالعارض[١] : فالأمد بين مصر والحجاز بعيد من غير شك ؛ ولكن ابن الفارض قد أحس على الرغم من هذا البعد حال أستاذه ، ورأى أنه يحتضر ، وحدثته روح ذلك الأستاذ حديثاً كل قوامه هذه الصلة الروحية التى تخاطب فيها الأرواح بعضها بعضاً فتشعر إحداها من بعيد بما يقع للأخرى .

ويقص سبط ابن الفارض قصة أخرى تتلخص فى أن جده قصد يوماً إلى جامع عمرو ، وأنه اتفق مع مكارى على أن يركب هو ومن كان معه على الفتوح فقبل المكارى . وبينما كانوا فى طريقهم إذا بفخر الدين عثمان الكامل يقابلهم ، ويترجل ، ويصافح ابن الفارض ويحاول تقبيل يده فلا يمكنه من ذلك . ومن ثم ركب عثمان الكامل وانصرف ، وما هى إلا فترة بعد انصرافه حتى جاء فارس من فرسانه ، وقال لمن كان بصحبة ابن الفارض : قل للشيخ (يعنى ابن الفارض) هذه مائة دينار يقبلها من الأمير على الفتوح . وعندما بلغ نبأ ذلك ابن الفارض لم يكن منه إلا أن قال : نحن ركبنا مع المكارى على الفتوح ، وهذه فتوح ، فتوجه وأعطه إياها . ولما عاد الفارس إلى الأمير وأخبره بما حصل ، أرسله هذا بمائة دينار أخرى فكانت من نصيب المكارى أيضاً[٢] . (ولعلنا لا نكون مسرفين إذا فسرنا هذه الواقعة تفسيراً يبعدها عن مجال الكرامات وخوارق العادات ، ويقربها من الأمور التى يرتب حصولها على المصادفة والاتفاق أكثر مما يرتب على أى شىء آخر ؛ فكثيراً ما نلاحظ أن المصادفة توافق بين شىء وشىء ، وتوائم بين واقعة وواقعة على وجه يحملنا على الدهشة والاستغراب ، حتى يخيل لنا أن هذه المواءمة أو هذا التوافق ليس عملا من أعمال المصادفة ، وإنما هو على العكس عمل خارق للعادة وفوق الطبيعة . ومعنى هذا أنه ليس ثمة

---

(١) انظر ص ٥٠ من هذا البحث .

(٢) ديباجة الديوان ص ١٠ .

ما يمنع من أن يكون التوافق بين ركوب ابن الفارض مع المكارى على الفتوح وبين مقابلة عثمان الكامل وإرسال هذا المائة الدينار الأولى ثم الثانية ، أمراً عادياً كغيره من الأمور التى عمل المصادفة والاتفاق فيها أفعل من عمل القدرة على التصرف تصرفاً مستمداً من قوة فوق الطبيعة خارجة على كل مألوف وخارقة لكل عادة .

على أنه إن أمكن تفسير ما اشتملت عليه هذه القصص تفسيراً يجعلها أدخل فى باب المسائل التى تفهم فهماً نفسياً أو طبيعياً من شأنه أن ينفى عنها صفة الكرامة ، فإن هناك إلى جانب هذا قصة لا سبيل إلى أن يفهم ما تدل عليه إلا على أنه خارق للعادة ؛ فقد روى عن ابن الفارض أنه كان فى سياحته بأودية مكة يستأنس بالوحش، وأنه كان يقيم بواد بينه وبين مكة عشرة أيام للراكب المجد ، وكان يأتى كل يوم من هذا الوادى إلى الحرم الشريف حيث يصلى الصلوات الخمس ، وكان يصحبه فى ذهابه وإيابه سبع عظيم ينخ له كما ينخ الجمل ، ويقول له : ياسيدى اركب ، فما ركبه قط ، وقد تحدث بعض كبار المشايخ المجاورين فى الحرم فى تجهيز دابة يركبها ابن الفارض ، فظهر لهم السبع عند باب الحرم ، وقال له : ياسيدى اركب[١] . وظاهر هنا أن ما تشتمل عليه القصة إنما هو من قبيل الأمور الخارقة للعادة التى لا تفسر تفسيراً طبيعياً ، ولا يمكن أن يقبلها العقل فى غير ما تردد ، الأمر الذى يترتب عليه أن يعد استئناس السبع ونطقه بعبارة : « ياسيدى اركب » فى الوقت الذى يدبر فيه المشايخ دابة لابن الفارض ، كرامة خارقة للعادة لا تخضع لقانون طبيعى ، ولا تفسر تفسيراً علمياً كغيرها من الظواهر الأخرى التى سبق ذكرها وتأويلها ذلك التأويل الذى يحطها عن درجة الكرامة ، ويجعلها فى عداد ما يمتاز به بعض النفوس حتى ما كان منها بعيداً عن كل حياة صوفية أو نزعة روحية .

وفوق هذا كله فإن هناك قصة أخيرة تظهرنا على أن ابن الفارض انتهى

(١) ديباجة الديوان ص ٥ .

فى آخر لحظات حياته إلى رؤية الله ، وهى عند القوم غاية الكرامة : فقد قص برهان الدين الجعبرى على ولد ابن الفارض قصة وصف فيها الشاعر وما وقع له عند احتضاره ، وقد كان الجعبرى أحد الذين حضروا ذلك الاحتضار من الأولياء . ومن هذه القصة نتبين أن ابن الفارض عندما حضرته الوفاة تمثلت له الجنة أمام عينيه ، ولكنه ما كاد يراها حتى تأوه وصرخ صرخة عظيمة وبكى بكاء شديداً وتغير لونه وقال :

إن كان منزلتى فى الحب عندكم   ما قد رأيت فقد ضيعت أيامى
أمنية ظفرت روحى بها زمناً   واليوم أحسبها أضغاث أحلام

وهنا قال له الجعبرى : إن هذا مقام عظيم ، فرد عليه ابن الفارض قائلا : « يا إبراهيم ، رابعة العدوية تقول وهى امرأة : وعزتك ما عبدتك خوفاً من نارك ولا رغبة فى جنتك ، بل كرامة لوجهك الكريم ومحبة فيك ، وليس هذا المقام الذى كنت أطلبه ، وقضيت عمرى فى السلوك إليه » . قال الجعبرى : فسمعت قائلا يقول بين السماء والأرض أسمع صوته ولا أرى شخصه : يا عمر ، فما تروم ؟ فقال :

أروم وقد طال المدى منك نظرة   وكم من دماء دون مرماى طلت

قال الجعبرى : ثم بعد ذلك تهلل وجهه وتبسم وقضى نحبه فرحاً مسروراً ، فعلمت أنه أعطى مرامه[٢] .

فإن صح فهم الجعبرى لهذا المرام على أنه رؤية الله وظفر ابن الفارض بهذه النظرة التى طالما رامها ، وسفكت فى سبيلها الدماء ، فإنه ينبغى على ذلك أن يكون شاعرنا قد تحقق أخيراً بأسمى الكرامات وأرقى خوارق العادات . ومع هذا فإن هناك فريقاً من الصوفية قد أجمع على أن الله لا يرى فى الدنيا بالأبصار ولا بالقلوب إلا من جهة الإيقان لأنه غاية الكرامة وأفضل النعم ، ولا يجوز أن يكون ذلك إلا فى أفضل المكان ، ولو أعطى القوم فى الدنيا أفضل

---

(١) ديباجة الديوان ص ١٢ .

النعم ، لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية فرق ، ولما منع الله سبحانه كليمه عليه السلام ذلك فى الدنيا ، كان من هو دونه أحرى ؛ وأخرى أن الدنيا دار فناء ولا يجوز أن يرى الباقى فى الدار الفانية[١] . وهذا الإنكار لرؤية الله فى الدنيا ، إن صح بالقياس إلى من يدعى هذه الرؤية من الصوفية وهو ما يزال غارقاً فى بحر الحياة ، فإنه لا يصح بالقياس إلى حال ابن الفارض كما تصورها القصة المذكورة آنفاً : فهو هنا قد ولى من الحياة وتولت عنه الحياة بما فيها من متاع دنيوى مادى ، وأقبل عليه الموت ، وأصبح من العالم العلوى قاب قوسين أو أدنى ؛ فليس ثمة ما يمنع إذاً من أن يكرمه الله برؤيته فى هذه اللحظة الأخيرة من حياته التى ستصعد روحه فيها إلى السماء وستنعم فى ظل باريها بكل ألوان النعيم والسعادة والسناء .

١٣ — وكما كانت لابن الفارض أذواق ومواجيد ومكاشفات وكرامات هى مظاهر حياته الصوفية فى اليقظة ، فقد كانت له كذلك رؤى وأحلام هى مظاهر أخرى لهذه الحياة الصوفية فى النوم . ومما لا شك فيه أن لكثير من الصوفية رؤى وأحلاماً لها قيمتها الروحية ودلالتها على مبلغ ما وصلت إليه نفوسهم من تجرد عن العالم المادى وتقرب من العالم العلوى . وقد يتحقق بعض هذه الأحلام تحققاً تامًّا يجعله أدنى ما يكون إلى الكرامات ويجعل صاحبه فى عداد الأولياء الذين كشف عنهم الحجاب . وها هى ذى كتب الطبقات قد حفلت بكثير من الأحلام التى من هذا النوع . وقد يكون بعض الأحلام إشباعا لرغبة ، أو تعبيراً عن أمنية ، أو تحقيقاً لمطلب . ونريد الآن أن نعرض لأحلام ابن الفارض لنرى من أى نوع هى .

رأى ابن الفارض النبى فى المنام فسأله عليه الصلاة والسلام عن نسبه إلى من ينتهى ؛ فأجابه الشاعر بأنه ينتسب إلى بنى سعد ، ولكن النبى رد عليه قائلا : لا ، بل أنت منى ونسبك متصل بى . وهنا قال ابن الفارض : يا رسول الله ، إنى أحفظ نسبى عن أبى وجدى إلى بنى سعد ؛ فقال النبى : لا (مادًّا بها

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢٠ — ٢١ .

صوته) ، بل أنت منى ونسبك متصل بى ؛ فقال ابن الفارض : صدقت يا رسول الله . وقد عبر الشاعر نفسه عن نسبته هذه إلى النبي بما يفيد أنها لم تكن نسبة أهلية ، وإنما كانت نسبة محبة ، وهذه أعز وأشرف عند القوم من تلك . كما يدل على هذا قوله فى هذا البيت :

نسب أقرب فى شرع الهوى　　　بيننا من نسب من أبوى[١]

وسأل النبي عليه السلام ابن الفارض مرة أخرى فى المنام عن قصيدته التائية الكبرى ماذا سماها ، فأجابه بأنه سماها « لوائح الجنان وروائح الجنان » فقال له النبي : لا ، بل سمها « نظم السلوك »[٢] . ومن هنا كانت شهرة هذه القصيدة بهذا الاسم .

وروى عن ابن الفارض أنه كان يقول إنه عمل فى النوم بيتين هذا نصهما :

وحيـــاة أشـــواقى إليـ　　　ـك وحرمة الصبر الجميل

لا أبصـــرت عيـــنى سوا　　　ك ولا صبوت إلى خليل[٣]

فهذه الأحلام إذا نظرنا فيها وجدنا أنها ليست ذات قيمة صوفية كبيرة تضعها فى صف الأحلام التى ترفع إلى درجة الكرامات . ولكنها مع ذلك تصور ما كانت تنزع إليه نفس الشاعر من النزعات ، وتعبر عما كان يسيطر عليها من الأفكار والخطرات : فابن الفارض بحكم حياته الصوفية التى كان يحياها ، وتحت تأثير حبه للذات العلية من ناحية ، وحبه لرسول الله من ناحية أخرى ، كان يمسى ويصبح ، ينام ويستيقظ ، يغيب ويحضر ، وقد استوعبت حياته الشعورية واللاشعورية هذه العاطفة القوية ، وهذه الخطرات الحية التى تدور حول محور واحد هو حب الله ورسوله ، ومحاولة الاتصال بهما والتقرب منهما سواء فى حال اليقظة عن طريق الوجد ، أم فى حال النوم عن طريق الحلم ؛ ومن هنا كانت أذواقه ومواجيده صورة لما سيطر على نفسه وأثر فى قلبه من عوامل

(١) ديباجة الديوان ص ٦ .
(٢) المرجع نفسه ص ٦ — ٧ .
(٣) وفيات الأعيان ص ٣٨٣ .

الحب فى يقظته ، وكانت رؤاه وأحلامه صورة أخرى لما كمن فى نفسه واختفى فى قرارة قلبه من المعانى والأمانى التى تتصل من قريب أو من بعيد بهذ المحور الذى كانت تدور عليه حياته النفسية كلها ؛ هذه المعانى والأمانى التى كان النوم سبيلا من سبل ظهورها ، وكان الحلم طريقاً من طرق التعبير عنها تعبيراً لعله فى بعض الأحيان أصدق من تعبير اليقظة : لأن نفس صاحبه ، وقد ركدت حواسها وتجردت عن قالبها ، واتصلت بعالمها العلوى فى المنام ، قد أصبحت أصفى وأنقى ما تكون ، وأقدر على الاتصال بالملأ الأعلى حيث تشهد الله وتتقرب منه ، وترى رسوله وتتحدث إليه على الوجه الذى يظهرنا عليه الحلمان الأولان ، وتترجم عن حبها لمحبوبها ؛ وشوقها إليه ، وصبرها على فراقه على نحو ما يبينه البيتان اللذان يقال إن ابن الفارض نظمهما فى حلمه الثالث . ومعنى هذا هو — كما يقول علم النفس الحديث — إن الأحلام ضرب من تصوير ميولنا ، والتعبير عن نزعاتنا وعلاقتنا بالناس والأشياء ؛ وأنها سبيل لإبراز ما يكمن فى النفس من أفكار وخطرات وعواطف ، ولتحقيق ما تقبل عليه من رغبات ، وإشباع ما تصبو إليه من آمال وحاجات . ولعل من أهم وظائف الأحلام أنها تعمل على تجديد وإحياء الذكريات والصور التى قد تكون عرضة للزوال ، كما هو الشأن فى حلم ابن الفارض الذى سأله فيه النبى عن نسبه فأجابه بأنه حفظه عن أبيه وجده إلى بنى سعد : فهذه ذكرى من الذكريات حفظها ابن الفارض فى نفسه ، ومن يدرى فلعلها قد اختفت فى زاوية من زوايا هذه النفس ، ولعل صاحبها كان عرضة لأن ينساها ؛ ولكنه قد استعادها وأحياها من جديد وكان حلمه وسيلة لاستعادتها وإحيائها على الوجه الذى رأينا .

على أن ابن الفارض وإن لم يكن من أصحاب الكرامات التى هى خوارق للعادات ، ولا من أصحاب الأحلام التى تنكشف فيها الحجب عن أمور لها خطرها العظيم وقيمتها الروحية الكبرى ، فإن هناك اتجاهاً لاحظناه عند صوفى مصرى محدث هو حسن رضوان يرى فيه صاحبه أن رؤية النبى فى المنام كرامة ، لا بمعنى أنها شىء خارق للعادة ولكن بمعنى أنها شىء يكرم الله به من يشاء من

عباده ؛ وهو يستند هنا إلى قول النبى صلى الله عليه وسلم : « من رآنى فقد رآنى حقًّا فإن الشيطان لا يتمثل بى »[1] . فإن ، صح ما يذهب إليه حسن رضوان فقد صح معه أن يكون حلما ابن الفارض اللذان رأى فيهما النبى فسأله فى أحدهما عن نسبه ، وفى الآخر عن تسميته لتائيته الكبرى ، من قبيل الكرامة التى ليست من الخوارق ، بل مما أكرمه الله به .

وهكذا نرى أن أخص وأبرز ما تمتاز به حياة ابن الفارض الصوفية ، رياضات ومجاهدات عملية ، وأذواق ومواجيد روحية ، وظواهر نفسية شعورية ولا شعورية ، وأن هذا كله كان خليقاً بأن يجعل من ابن الفارض صوفيًّا له من النفس وجلاء الحس ونقاء السريرة وحسن السيرة ما يمكنه من حب الله ، ويمكن هذا الحب من نفسه على الوجه الذى يفنيه فيه ، ويشعره بالاتحاد معه كما سنبين هذا فى موضعه من فصول الكتابين الثانى والثالث .

---

(١) روض القلوب المستطاب ص ١٩٩ .

الفصل الثالث

آثار ابن الفارض

ديوان ابن الفارض – قيمته – خصائصه – نسخه – شروحه – نظم السلوك وشروحها – ، الخمرية وشروحها – شعر ابن الفارض فى الشرق والغرب

١ – لا نكاد نعرف لابن الفارض آثاراً أدبية أو صوفية غير ديوانه الذى ينظر إليه أصحاب الأدب على أنه ديوان كغيره من دواوين الشعر الغزلى الإنسانى ، وينظر إليه أهل الذوق والوجد من الصوفية على أنه مرآة صادقة ينعكس على صفحتها ما فاضت به نفس الشاعر من حب إلهى ، وما انتهى إليه أمرها فى سبيل هذا الحب من كشف الحقيقة ، ومطالعة جمال الذات العلية ، وتعرف آثارها فى الأكوان .. ولقد جعل هذا الديوان من ابن الفارض سلطاناً للعاشقين ، وإماماً لجميع المحبين . فعرفه صاحب « الكواكب الدرية » بأنه « الملقب فى جميع الآفاق ، بسلطان المحبين والعشاق ؛ المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد شعراء عصره على الإطلاق»[١] . ومع أن السواد الأعظم من الذين ترجموا لابن الفارض يعده شاعراً فذاً بين شعراء الحب الإلهى ، ولا يكاد يذكر عنه شيئاً أكثر من أنه كان كذلك ، فإن صاحب (الكواكب الدرية) يذهب إلى أن ابن الفارض لم يكن شاعراً فحسب ، وإنما كان ناثراً أيضاً ، فقال عنه : « له النظم الذى يستخف أهل الحلوم ، والنثر الذى تغار منه النثرة بل سائر النجوم »[٢] . وقد حاولنا أن نلتمس فى آثار ابن الفارض وفى كتب التراجم والفهارس ، ما يؤيد دعوى صاحب « الكواكب الدرية » ، فلم نجد إلى هذا سبيلا ، فكل هذه الآثار والكتب لاتثبت إلا شيئا واحداً هو أن ابن الفارض كان شاعراً ، وشاعراً فقط . وها هو ذا حاجى خليفة فى كشف الظنون ، وبروكلمان

---

(١) شذرات الذهب جزء ٥ ص ١٤٩ .

(٢) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

فى تاريخ الأدب العربى ، وغيرهما من المتقدمين والمتأخرين الذين كتبوا كثيراً أو قليلا عن ابن الفارض وآثاره ، لا يكاد واحد منهم يذكر عنه أكثر من أنه كان شاعراً له ديوان ، ومن أن لهذا الديوان شروحاً عدة .

٢ — على أن آثار ابن الفارض ، وإن كانت محصورة فى ديوانه الذى لا يقاس من حيث الكم إلى آثار غيره من شعراء الفرس كجلال الدين الرومى وفريد الدين العطار وحافظ الشيرازى ، فإن هذا الديوان على ضآلته يمكن أن يعد بحق تراثاً روحيًّا خصباً خالداً ، من شأنه أن يهيئ للآداب العربية مكانها إلى جانب الآداب الفارسية ، عندما يتساجل الأدبان وتتنازع اللغتان أمر الحب الإلهى . ومعنى هذا بعبارة أخرى ، أن ديوان ابن الفارض بما فيه من أناشيد الحب الإلهى ، وما يصوره من مراحل السلوك ودرجات المعرفة ، وما يصفه من أذواق وأحوال ، وما يدعو إليه من إقبال على الوحدة ، وانصراف عن الكثرة ، إنما يعين على دحض الزعم القائل بأن إدراك الوحدة ، ورد كل ما فى الكون من صور متكثرة وظواهر متعددة إلى مبدإ واحد ، ليس من خصائص العقل العربى أو الشعور العربى فى شىء بل هو من أخص مايمتاز به الجنس الآرى . وها نحن أولاء قد رأينا فى الفصل الأول عندما عرضنا لأصل ابن الفارض ، أن شاعرنا كان عربى الدم والنشأة والإقامة والبيئة ، لايمت بسبب ما إلى الآرية ؛ وهو مع ذلك قد عبر عن إدراك الوحدة أصدق تعبير ، وصوره فى شعره أدق تصوير .

٣ — وديوان ابن الفارض تحفة أدبية له خصائصه الفنية ، بقدر ما هو تراث روحى له قيمته الفلسفية . ولما كان غرضنا فى هذا البحث هو إعطاء صورة واضحة لشخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفى ، لا من حيث إنه شاعر فنان قصد فى شعره إلى الجمال الفنى ، فقد رأينا أن نقف وقفة قصيرة عند الخصائص الفنية لشعر هذا الشاعر ، إذ أن تحليل هذه الخصائص ، وتفصيل القول فيها ، إنما هو بتاريخ الأدب أحرى منه بتاريخ التصوف . ولعل أظهر ما يمتاز به شعر ابن الفارض من الناحية الفنية هو الإسراف فى الصناعة اللفظية أو الإغراق فى المحسنات البديعية ، حتى إننا أصبحنا عند قراءة بعض أبياته نحس

فى وضوح أننا إزاء ألفاظ تكلف الشاعر وضع بعضها إلى جانب بعض تكلفاً مسرفاً ، بحيث إن المعنى لم يكن يعنيه بقدر ما كان يعنيه تركيب البيت الواحد من الألفاظ التى يقع بينها الجناس أو الطباق أو المقابلة أو ما شئت من مختلف المحسنات البديعية . وحسبنا أن نذكر على سبيل المثال بيتاً يبيّن مبلغ إسراف شاعرنا فى الصناعة والتعمل ؛ قال ابن الفارض :

سهمُ شهم القوم أشوى وشوى سهم ألحاظكم أحشاى شىْ

وكما كان ابن الفارض كلفاً بالتكلف ، كان كذلك كلفاً بالتصغير فيقول مثلا : « أهيل » بدلا من « أهل » ، و « حُبَيِّبى » بدلا من « حبيبى » . إلى غير ذلك من ألوان التفنن فى التصغير التى شاعت فى كثير من قصائد ديوانه ، والتى يرى الشاعر أنها تكسب اللفظ عذوبة . كما يدل على هذا قوله :

ما قلت حُبَيِّبى من التحقير بل يعذب اسم الشخص بالتصغير

على أن كثرة المحسنات البديعية التى فاض بها ديوان ابن الفارض — وإن كانت ممجوجة فى بعض المواطن التى يسرف فيها الشاعر — كانت من العوامل التى جعلت لديوانه قيمة تعليمية خاصة عند المبتدئين فى نظم الشعر ، وأعانت على ذيوعه بين من يروضون أنفسهم على صناعته ، ويكفى أن تعلم أن هذا الديوان كان إلى عهد قريب يعلم فى المدارس ، ويحفظه الصبيان عن ظهر قلب ، وينشدونه على المآذن فى الأسحار ، وإن كانوا لا يفهمونه ، إلا أنه كان مع ذلك سبيلا إلى صقل الذوق الشعرى ، ومنبعاً فياضاً بالمؤثرات التى تعمل عملها فى نفوس المقبلين على حفظه من ناحية ، وقلوب المنشدين له أو المستمعين إلى إنشاده من ناحية أخرى .

ومهما يكن من أمر هذه المحسنات البديعية وإسراف الشاعر فيها ، فإنه لا ينبغى مع ذلك أن ننكر على شاعرنا ما يمتاز به شعره فى كثير من مواطنه من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وعمق الفكرة ، وبعد الخيال ، وجمال الصورة التى كثيراً ما يصورها الشاعر رائعة بارعة فتانة إلى حد يملك على النفس كل شعور .

وحسبك أن تنظر فى الأبيات التالية ، وأن تقف معه عند الصور التى يعرض كلا منها فى كل بيت عرضاً متتابعاً ؛ لتتبين أن هذه الأبيات ليست جماعاً لطائفة من الألفاظ والمعانى فحسب ، وإنما هى فوق هذا لوحات مستمدة من الطبيعة الجميلة التى رسمتها ريشة مصور فنان بارع ، استطاع أن يقدم لنا فى براعة وعذوبة ما فيها من جمال أخاذ وحسن فتان . قال ابن الفارض :

تراه إن غاب عنى كل جارحة	فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نغمة العود والناى الرخيم إذا	تألفا بين ألحان من الهزج
وفى مسارح غزلان الخمائل فى	برد الأصائل والإصباح فى البلج
وفى مساقط أنداء الغمام على	بساط نور من الأزهار منتسج
وفى مساحب أذيال النسيم إذا	أهدى إلىّ سُحيراً أطيب الأرج
وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفاً	ريق المدامة فى مستنزه فرج

ألا ترى إلى هذه الأبيات كيف بلغت من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وبراعة السبك ؛ وجمال التصوير ، وتمام الانسجام حدّاً بعيداً ، حتى إن الأستاذ نيكلسون المستشرق الإنجليزى يرى أن ابن الفارض كان هنا قريباً من الفكرة الأوربية الحديثة عما ينبغى أن يكون عليه الشعر [١].

تلك هى مكانة ديوان ابن الفارض من الناحية الأدبية أو الفنية الخالصة . أما مكانة هذا الديوان من الناحية الصوفية وما ينطوى عليه بعض شعره ، إن لم يكن كله من المعانى الفلسفية ، فذلك ماسنبينه من خلال فصول الكتابين الثانى والثالث . وحسبنا هنا أن نذكر أن هذا الديوان كان فى جملته وتفاصيله ثمرة صالحة لما امتازت به نفس الشاعر من رقة الشعور ودقة الحس وسمو العاطفة التى سيطرت على نفسه سيطرة قوية لم يكن الشاعر ليستطيع إفلاتاً منها أو منصرفاً عنها ، فإذا هو يقضى حياته مقبلا على محبوبه ، كلفاً به ، مشوقاً إليه ، مفنياً نفسه فيه ، حتى ظفر من هذا كله بما قرت به عينه ، واطمأن إليه قلبه ، من اتصال

(١) Studies in Islamic Mysticism, p. 176.

بالذات العلية وكشف للحقيقة المطلقة التى هى عنده كل شىء فى هذا الوجود ، وإليها يُرَدّ كل موجود . ومن هنا كان ديوان شاعرنا أنشودة جميلة من أناشيد الحب ، وهتافاً صادقاً رددته نفس الشاعر فى رياض القلب . وها هو ذا ابن أبى حجلة - وكان من قبل سيئ الاعتقاد فى شاعرنا - يصف لنا الديوان فيقول :
« هو من أرق الدواوين شعراً ، وأنفسها درًّا ، برًّا وبحراً ، وأسرعها للقلوب جرحاً ، وأكثرها على الطلول نوحاً ، إذ هو صادر عن نفثة مصدور ، وعاشق مهجور ، وقلب بحرّ النوى مكسور ، والناس يلهجون بقوافيه ، وما أودع من القوى فيه ، وكثر حتى قلّ من لا رأى ديوانه ، أو طنت بأذنه قصائده الطنانة »[1]. وهذا الوصف يظهرنا من غير شك على هذه الخصائص الفنية والعاطفية التى اختص بها شعر ابن الفارض ، والتى تتصل اتصالا وثيقاً بخصائصه الصوفية ، لا سيما إذا سلمنا بأن الحب الذى يتغناه الشاعر فى هذا الديوان ليس حبًّا إنسانيًّا ، بل هو حب إلهى بكل ما يدل عليه وينتهى إليه الحب الإلهى من فناء العبد فى الرب ، وسيطرة المحبوب على المحب .

ونحن إذا حللنا شخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفى ، وجدنا أن هذه الشخصية تتألف من عناصر بعضها يرجع إلى الطبع ، وبعضها الآخر مستمد من الوراثة والنشأة والبيئة والثقافة : فهو شاعر مطبوع بغض النظر عما يسيطر عليه فى بعض الأحيان من تكلف الصناعة اللفظية ، والإسراف فى المحسنات البديعية . ومع ذلك فإن هذه المحسنات كثيراً ما تضفى على شعره ثوباً من الجمال ، وتكسبه عذوبة ورقة ، وتجعل بين ألفاظه شيئاً هو أشبه ما يكون بتآلف النغمات الموسيقية واتساقها . وهو بحكم أصله العربى من ناحية ، وبحكم الأعوام التى قضاها بأودية مكة من ناحية أخرى ، قد ألبس شعره هذا الثوب العربى البدوى الذى يجعلنا ونحن نقرأ بعض قصائده نحس أننا إزاء شعر نظم فى عصور الإسلام الأولى لا فى عصر متأخر كالعصر الذى عاش فيه شاعرنا . ويكفى أن نشير هنا إلى قصيدته اليائية التى مطلعها :

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥١ .

سائق الأظعان يطوى البيد طىّ   منعماً عرج على كثبان طى

وإلى قصيدته الهمزية التى مطلعها :

أرَجُ النسيم سرى من الزوراء   سحراً فأحيا ميِّتَ الأحياء

لندل بهما على هذا الطابع البَدَوى الحجازى بنوع خاص الذى طُبِعَ به بعض شعره وهو بحكم موطنه المصرى ، ونشأته فى ربوع مصر ، وكلفه بالتردد على النيل ومشاهدة منظره فى المساء ، وما يستتبع ذلك من صور طبيعية خلابة ، قد تغذت نفسه بما يصقل الذوق ، ويرقق الطبع . ويقوى القريحة الشعرية . ثم هو بعد هذا كله شاعر صوفى إسلامى نلمس من ثنايا شعره، لاسيما قصيدته التائية الكبرى ، أنه تثقف على القرآن الكريم والحديث الشريف وعلى ما انتهى إليه من كتب الصوفية وأقوالهم ومصطلحاتهم ومذاهبهم مما سنكشف عنه وعن غيره من العوامل التى أعانته على تكوين مذهبه فى الحب وذلك فى الكتاب الثالث من بحثنا هذا .

٤ — لديوان ابن الفارض نسخ كثيرة . منها ما هو مخطوط ، ومنها ما هو مطبوع ؛ وبعضها نصوص لما نظمه الشاعر من قصائد لا شرح لها ولا تعليق عليها ؛ وبعضها الآخر نصوص شعرية مشفوعة بشروح لغوية خالصة حيناً ، أو صوفية بحتة حيناً آخر ، أو مزاج من الشرحين اللغوى والصوفى حيناً ثالثاً . وهذه النسخ ، على كثرتها وتعدد نساخها وشراحها ، يرجع كلها أو جلها ، على أقل تقدير ، إلى مصدر واحد هو هذه النسخة التى جمع فيها سبط الشاعر قصائد جده ، وقدم لها بهذه الديباجة التى تحدثنا عنها فى تمهيد هذا الكتاب : فقد حدثنا سبط ابن الفارض بأنه قد نظر فى نسخ من ديوان جده . فإذا هو قد رأى أن النساخ لجهلهم ببعض كلامه ، واشتباههم فيما فيه من الجناس قد صحفوه فأخرجوه بذلك عن أصله . ومن ثم عمد هو إلى تحرير نسخة اعتمد فى تصحيحها وضبطها على نسخة أخرى خالية من التصحيف والتحريف كانت عنده من أثر جده . وكان تلقاها من ولده المسمى كمال الدين محمد ، وقرأها عليه قراءة تصحيح

وحفظ ، وكان ولد الشاعر قد قرأها على أبيه من قبل [١] .

وسبط ابن الفارض فى جمعه قصائد جده ، لم يفته سوى قصيدة واحدة لم يرها فى نسخة من ديوانه ، لأنه نظمها بالحجاز ، وهو أملى الديوان بالقاهرة عند مقامه بها بعد التجريد [٢] . ولم يكن ولده يذكر منها سوى مطلعها وهو :

أبرق بدا من جانب الغور لامع   أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع

ولكنه ظل يتطلبها زماناً طويلاً بعد وفاة أبيه دون أن يظفر بها ؛ فعهد إلى سبطه أن يلتمسها ، فإذا هو يجد فى ذلك زماناً طويلا آخر ، حتى وفق إليها أخيراً ، وكان ذلك فى يوم الخميس ١٥ رجب سنة ٧٣٣ هـ . وللعثور على هذه القصيدة قصة طريفة يرويها مفصلة سبط ابن الفارض ، حسبنا منها القدر الذى أشرنا إليه ، ومن أراد الوقوف عليها فليرجع إلى شرح الديوان فى أية طبعة من الطبعات التى جمعت بين شرحى البورينى والنابلسى [٣] . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن علياً سبط الشاعر هو أول من جمع ونظم ديوان ابن الفارض ؛ وتبين أيضاً أن النسخ المخطوطة والمطبوعة التى ظهرت على مر العصور ، إنما يرد أصلها — كثيراً أو قليلا — إلى النسخة التى حررها هذا السبط على نحو ما سبقت الإشارة إليه آنفاً .

ولما كان غرضنا فى هذا البحث هو أن ندرس مذهب ابن الفارض فى الحب الذى تغناه وهتف به فى كل قصيدة من قصائد ديوانه ، فقد آثرنا أن نقف هنا عند القدر الذى قدمنا من بيان قيمة الديوان وخصائصه ، وأن نلم فيما يلى بنسخه الخطية والمطبوعة ، تاركين دراسته دراسة علمية لبحث آخر نخصصه له ، ونشفعه بطبعة محققة جامعة لكل ما صدر عن الشاعر الصوفى من آثار ؛ ونرجو أن نوفق إلى هذا كله فى القريب العاجل إن شاء الله .

---

(١) ديباجة الديوان ص ٣ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٣) شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١١٤ .

أما النسخ الخطية التي وفقنا إليها ووقفنا عليها فهي :

١ — نسخة تمت كتابتها في يوم الأحد ٢٠ من رمضان سنة ٨٠٤ هـ .

٢ — نسخة تمت كتابتها في ١٣ من ذي الحجة سنة ٩٠٨ هـ .

٣ — نسخة تمت كتابتها في سنة ٩٦٧ هـ .

٤ — نسخة تمت كتابتها في يوم الأربعاء ١٨ من محرم سنة ٩٩٢ هـ .

٥ — نسخة تمت كتابتها في يوم السبت ٩ من ربيع الثاني سنة ٩٩٨ هـ .

٦ — نسخة تمت كتابتها في يوم الاثنين ٢١ من شوال سنة ١٠٩٧ هـ .

٧ — نسخة تمت كتابتها في يوم الخميس ٨ من جمادى الأولى سنة ١٢٦٦هـ.

٨ — نسخة تمت كتابتها في سنة ١٢٧٣ هـ .

وتوجد هذه النسخ كلها ، وكثير غيرها مما لم نذكر ، بدار الكتب المصرية .

وأما النسخ المطبوعة فكثيرة جداً . فيها ما أتقن طبعه ، ودق تصحيحه ، وفيها ما لم يعن به العناية الكافية فكثر فيه التصحيف والتحريف . وحسبنا هنا أن نذكر منها الطبعات التالية :

١ — نسخة طبعة طبع حجر بمصر سنة ١٢٧٥ هـ .

٢ — نسخة طبعت طبع حجر بمصر سنة ١٣٠١ هـ .

٣ — نسخة طبعت طبعاً عادياً بالمطبعة الأدبية ببيروت سنة ١٨٨٧ م ، وأعيد طبعها في سنة ١٩٠٢ م .

٤ — نسخة طبعت طبعاً عاديا بالمطبعة الحسينية بمصر في أوائل صفر سنة ١٣٥٢ هـ .

ومن يوازن بين هذه النسخ المخطوطة والمطبوعة يلاحظ أنها تكاد تتفق في جملتها ، وذلك من حيث عدد القصائد ، وعدد أبيات كل قصيدة ، ولا تختلف إلا في مواطن محدودة تزيد فيها أبيات القصيدة الواحدة أو تنقص في النسخة الواحدة أو الطبعة الواحدة عما هي عليه في النسخ الأخرى والطبعات الأخرى ؛ وفي شيء آخر هو أن ما يوجد مصحفاً أو محرفاً هنا قد يوجد مصححاً مستقيماً هناك ؛ وفي شيء ثالث يتصل بالقصيدة التي مطلعها :

غيرى على السـلوان قادر وسـواى فى العشاق غادر

والتى يشبهها بعض النساخ والناشرين فى ديوان ابن الفارض ، ويشبهها بعضهم الآخر فى ديوان البهاء زهير . ومهما يكن من أمر هذا كله ، فتلك أمور نرجئ تحقيقها إلى البحث الخاص الذى سنفرده لدراسة ديوان الشاعر الصوفى .

٥ — وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية النساخ والناشرين ، فقد ظفر أيضاً بحظ موفور من عناية الشراح والمفسرين ، وذلك على وجه لعله لم يتهيأ لديوان شاعر صوفى غيره : فقد عنى فريق من هؤلاء الشراح بالديوان كله ؛ وعنى فريق آخر بقصيدة واحدة أفرد لها شرحاً خاصاً على نحو ما فعل « بالتائية الكبرى » و« الخمرية » . ولكى يتبين لنا مبلغ هذه العناية الفائقة بشرح ديوان شاعرنا ، أو بشرح إحدى قصائده ، يحسن أن نقف هنا وقفة نلم فيها بأهم هذه الشروح :

فأما شروح الديوان فبعضها قد أخرجته المطبعة ، فى حين أن أكثرها ما يزال مخطوطاً إلى الآن . وها نحن أولاء نذكر فيما يلى أهم المخطوط منها :

١ — شرح بدر الدين حسن البورينى (٩٦٣ — ١٠٢٤) : وهو يقع فى مجلدين . فرغ ناسخه من كتابته ضحوة يوم الأحد غرة ربيع الأول سنة ١١٠٢هـ . ويمتاز هذا الشرح بأنه لغوى أدبى . عمد فيه الشارح إلى الإبانة عن ظاهر المعانى . ومنه نسخة أخرى فرغ من كتابتها فى ٩ شعبان سنة ١٢٤١ هـ .

٢ — شرح عبد الغنى النابلسى النقشبندى القادرى (١٠٥٠ — ١١٤٣ هـ) . ويسمى « كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض » . ويقع فى مجلدين كبيرين تمت كتابتهما فى سنة ١٢٧١هـ . وقد سلك فيه صاحبه مسالك أهل الباطن ، فلم يأخذ ألفاظ الشاعر على ظاهرها . بل تجاوز الظاهر إلى ما وراءه من الباطن . ولعله أوغل فى هذا إيغالا كبيراً انتهى به فى أكثر الأحيان إلى كثير من المبالغة فى التأويل . لا سيما فى المواضع التى حاول فيها أن يرد مذهب ابن الفارض إلى أصوله فى مذهب ابن عربى ، على وجه يجعل من الأول تلميذاً للثانى ؛ وتوجد نسخ من هذين الشرحين بدار الكتب المصرية .

وأما المطبوع من هذه الشروح فيكفى أن نذكر منه :

١ – شرح ديوان ابن الفارض الذى جمع فيه رشيد بن غالب الدحداح اللبنانى بين شرح البورينى اللغوى وبين مقتطفات من شرح النابلسى الصوفى : فهو قد أخذ شرح البورينى برمته ، وأضاف إلى آخر شرح كل بيت نبذة من شرح النابلسى ؛ خلا بعض أبيات اقتصر فيها على شرح البورينى لمطابقة الشرحين . وكل ما نقله عن شرح النابلسى وضع قبله (ن) وبعده (اه) وقد نقل الدحداح فى أول طبعته هذه ديباجة الديوان . وفى آخرها التذييل على العينية والميمية ، وكل أولئك من وضع على سبط ابن الفارض . طبع هذا الشرح بمطبعة أرنود وشركاه فى سوق كانبيير بمرسيليا سنة ١٨٥٣ م . ولهذا الشرح الجامع طبعات أخرى كثيرة : فواحدة طبعت بمطبعة بولاق فى سنة ١٢٨٩ ه ، وأخرى طبعت بالمطبعة الشرفية فى سنة ١٣٠٦ ه ؛ وثالثة على هامشها شرح التائية الكبرى المسمى « كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر » لعبد الرازق القاشانى طبعت بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣١٠ه ؛ ورابعة كهذه طبعت بالمطبعة الأزهرية بمصر سنة ١٣٢٩ه .

٢ – شرح لأمين الخورى يسمى : « جلاء الغامض فى شرح ديوان ابن الفارض » ؛ وهو شرح لغوى تناول فيه إعراب الألفاظ أولا ثم شرح المعانى ثانياً . طبع للمرة الثالثة بالمطبعة الأدبية ببيروت فى سنة ١٨٩٤ م .

ويلاحظ المتأمل فى هذه الشروح ، على كثرتها ، واختلاف مناحيها ، أن أوفاها وأخصبها من الناحية الصوفية هو شرح النابلسى من غير شك . ولكن هذا الشرح ، على قيمته من هذه الناحية ، وأثره فى الكشف عن كثير من معانى شعر ابن الفارض ، يؤخذ عليه أن صاحبه قد ذهب فيه مذهباً هو أدنى ما يكون إلى بسط مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود منه إلى مذهب ابن الفارض فى الحب ، وما انتهى إليه هذا الحب من فناء المحب عن ذاته ، وشعوره باتحاده مع محبوبه ، على نحو ما سنبين هذا مفصلا فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ، وفى الفصل الثانى من الكتاب الثالث ، وحسبنا أن ندلل هنا على ما يذهب إليه النابلسى فى شرحه ، وما يصطنعه فى هذا الشرح من تعسيف واستبداد بألفاظ

ابن الفارض فيحملها من معانى وحدة الوجود ما تحتمل وما لا تحتمل ، حسبنا أن ندلل على هذا كله بذكر شرح النابلسى لمطلع قصيدة ابن الفارض اليائية وهو قوله :

سائق الأظعان يطوى البيد طىّ منعماً عرج على كثبان طىّ

فاسمع إلى النابلسى حيث يشرح هذا البيت فيقول : « . . . وكثبان طى كناية عن المقامات المحمدية التى عددها كرمال الكثيب ، فكأنه يلتمس منه تعالى أن يوصله لما يوصل جميع المؤمنين إليها ؛ فكأنه يلتمس الوصول إلى مقامات أستاذه الذى أخذ عنه وهو الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى الحاتمى الطائى الذى هو من ذرية حاتم طى »[1]؛ لترى إلى أى حد يستغل النابلسى ذكر ابن الفارض كثبان طى ، فإذا هو يؤولها هذا التأويل ، ويحملها من المعنى هذا التحميل ، بحيث يجعل من ابن الفارض تلميذاً لابن عربى . ولا يقف النابلسى عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى شىء آخر أقل ما يوصف به أنه يثير العجب والدهشة فضلا عن أنه يثير الضحك والسخرية ؛ وذلك أنه قد عمد إلى ما يوجد فى آخر الديوان من الألغاز التى لا ندرى مبلغ صحة نسبتها إلى شاعرنا ، فإذا هو قد فسرها تفسيراً صوفيًّا ، وخرج منها كثيراً من المعانى الباطنية والفلسفية التى لاطاقة لها بها ؛ ولا قدرة لها عليها — ومهما يكن من أمر هذا كله ، فليس من الحق فى شىء أن ننكر على النابلسى مالشرحه من القيمة الكبرى والخطر العظيم فى كشف الغامض من أكثر معانى شعر ابن الفارض ؛ غير أنه ينبغى علينا ونحن نقرأ هذا الشرح أن نقف منه موقف الحيطة والحذر ، فلا نقبل كل ما يقوله الشارح قبولا مطلقاً دون أن يكون هناك ما يكفى لذلك من ملاءمة بين الألفاظ والعبارات التى تؤلف شعر ابن الفارض وبين المعانى والإشارات التى يستخلصها النابلسى منها .

٦ — على أن ديوان ابن الفارض ، وإن كان فى جملته وتفصيله ، تعبيراً عن

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧ .

الحب الذى استوعب حياة الشاعر الروحية كلها . وتصويراً لما عاناه من الأحوال والمواجيد فى سبيل هذا الحب . وترديداً يكاد يكون واحداً لنغمة واحدة فى كل قصائده ، فإن من بين هذه القصائد قصيدتين لهما قيمة كبرى وشأن عظيم من الناحيتين الصوفية والفلسفية : هاتان القصيدتان هما « التائية الكبرى » التى مطلعها :

سقتنى حميا الحب راحة مقلتى وكأسى محيا مَن عن الحسن جَلَّتِ

« والميمية » التى مطلعها :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

وإذا كان صحيحاً أن قارئ شعر ابن الفارض لا يستطيع أن يقطع فى هذا الشعر برأى ، ولا أن يتبين فى وضوح وجلاء هل نظمه الشاعر تغزلا فى معشوقة آدمية ، أو تغنياً بحب الذات العلية ، فليس صحيحاً بحال ما أن مَن يقرأ التائية الكبرى والميمية لا يتردد فى حكمه عليهما بأنهما صوفيتان بكل معانى الكلمة : وليس أدل على ذلك ، ولا أبعث على الاطمئنان إلى هذا الحكم . مما اشتملت عليه القصيدتان من رموز وتلويحات . وإشارات ومصطلحات : فكل أولئك ينطق بأن الشاعر لم ينظمهما على نحو ما ينظم الشعراء الغزلون والخمريون العاديون شعرهم فى التغنى بحب هذه أو تلك من النساء . وفى وصف الخمرة المادية المستخرجة من عصير الكرم : وها هى ذى التائية الكبرى تظهرنا فى وضوح على أنها ليست إلا ترجمة لحياة الشاعر الروحية كتبها عن نفسه بنفسه . وقص فيها ما تعاقب عليه من أطوار الحب . وما عاناه من ألوان الرياضات والمجاهدات . وما خضع له من ضروب المحن والآلام فى كل طور من هذه الأطوار ؛ والميمية تكشف لمن يتأملها ويتدبر رموزها وكناياتها أن صاحبها إنما يرمز بالمدامة للمحبة الإلهية التى هى أصل الخلق ومصدر الوجود . ومن هنا كانت عنايتنا بهاتين القصيدتين أخص وأشمل ، وكان اعتمادنا عليهما فى دراسة المذهب الصوفى للشاعر أتم وأكمل . ومن هنا أيضاً لم يكن المتقدمون من الشراح مسرفين أو غالين حين خصوا كلا من التائية الكبرى والميمية بشروح خاصة . ولعل فيما يذكره

عبدالرازق القاشانى عن محتويات التائية الكبرى ، ما نتبين من خلاله القيمة النفسية والصوفية والفلسفية لهذه القصيدة ، فاسمع إليه حيث يقول فى مقدمة شرحه الموسوم « كشف الوجوه الغر ، لمعانى نظم الدر » : « . . . فلما تصفحتها (التائية الكبرى) مراراً ، وقلبتها أطواراً ، واحتظيت بمعانيها على قدر ما قدر لى من الاستعداد ، واجتليت مبانيها على ما وفق لى من النظر بالفؤاد ، وجدتها مبنية على قواعد : العلم والعرفان ، منبئة عن نتائج الكشف والوجدان مشيرة إلى ما أطلع الله ناظمها عليه ، ووصل قدمه إليه ، من حقائق التوحيد ، ودقائق التفريد ، والمواجيد الصحيحة ، والمكاشفات الصريحة ، والمعاملات النفسية ، والمنازلات القلبية ، والمواصلات الروحية . . . » [1] . فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق ذكره فى الفصل السابق من أن ابن الفارض لم ينظم هذه القصيدة فى حال عادية كالتى ينظم فيها الشعراء شعرهم ، بل كان ينظم أجزاءها عقب إفاقته من حال الغيبة التى كانت تحصل له وتستولى عليه أياماً قد تبلغ الأسبوع وقد تزيد حيناً ، وتنقص حيناً آخر[2] ، انتهينا إلى أنه لا سبيل إلى الشك فى أن التائية الكبرى قصيدة صوفية حقاً ، وأن الحب الذى يهتف به الشاعر فيها ليس حباً إنسانياً وأن الخمر التى يصفها هنا ليست إلا رمزاً أوكناية عن الحب الإلهى .

على أن للتائية الكبرى تسمية أخرى عرفت بها وصارت علماً يدل عليها ، ويلائم طبيعتها الصوفية ، وهو « نظم السلوك » . ولهذه التسمية قصة يرويها سبط ابن الفارض ، ويذكر فيها أن أول ما سميت به القصيدة من الأسماء هو « أنفاس الجنان ونفائس الجنان » ثم سميت بعد ذلك « لوائح الجنان وروائح الجنان » ؛ وأخيراً رأى ابن الفارض النبى فى المنام ، فأمره عليه السلام أن يسميها « نظم السلوك » ؛ ومن هنا كانت هذه التسمية الأخيرة التى اشتهرت بها القصيدة ، وجاءت موافقة كل الموافقة لما تصفه من أطوار الحب ؛ وما تشتمل عليه من مقامات السلوك وأحواله .

---

(١) كشف الوجوه الغر ، على هامش شرح ديوان ابن الفارض ، طبع المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ج ١ ، ص ٨ — ٩ .

(٢) انظر ص ٦١ — ٦٢ من هذا البحث .

وإذا كانت هذه القصيدة ثمرة من ثمرات الغيبة التى تعاقبت على نفس ناظمها ، فطبيعى أن يكون لهذه الغيبة أثرها فيما امتاز به كثير من أبياتها من الغموض والإبهام ، وفيما فاضت به من رموز وإشارات ؛ الأمر الذى ترتب عليه أن عنى الشراح بهذه القصيدة عناية خاصة فائقة ، فحاولوا شرح معانيها ، والإبانة عن خوافيها ، وتلمس الحقيقة فيما وراء الألفاظ . وليس أدل على هذا الغموض والإبهام ، وعلى ما شاع فى القصيدة من رمز وإلغاز ، من هذه القصة التى يرويها سبط ابن الفارض فيذكر أن شيخاً من معاصرى جده جاء إلى هذا الأخير واستأذنه فى أن يضع شرحاً لقصيدته هذه ، فسأله الشاعر : « فى كم مجلد يقع شرحك ؟ » فأجابه الشيخ بقوله : « فى مجلدين » ؛ وهنا ابتسم ابن الفارض وقال : « لو شئت لشرحت كل بيت فى مجلدين »[1] . ومهما يكن مما فى هذه القصة من إسراف ومبالغة ، فإنها تظهرنا على كل حال أن ألفاظ التائية الكبرى لم يقصد بها إلى ما يدل عليه ظاهرها ، وإنما قصد بها إلى شىء آخر هو أحوج ما يكون إلى الشرح والتأويل .

وإذا كان ابن الفارض نفسه لم يقم بهذا الشرح والتأويل ، فقد هيأت الأيام ظروفاً مواتية ظفرت فيها التائية الكبرى بكثير من الشروح الخصبة والتأويلات الفياضة التى أعانت من غير شك على كشف كثير من أسرارها ، لا سيما أن الذين قاموا بهذه الشروح والتأويلات كان سوادهم الأعظم من الصوفية الذين ذاقوا ذوق الشاعر ، وشربوا من كأسه وخضعوا لمثل ماخضع من أحوال الوجد . وألوان المجاهدات ، فكانوا لهذا كله أقدر من غيرهم على تذوق المعانى الصوفية ، وكشف النقاب عن الإشارات الباطنية . ومع ذلك فإن بعضهم لم يسلم من الجموح والشطط ، ومسايرة الهوى ، والذهاب فى تأويل كثير من الألفاظ تأويلا هو أبعد ما يكون عن المعانى التى تنطوى عليها ، والمقاصد التى ترمى إليها ، على نحو ما سبقت الإشارة إليه عند الكلام على شرح النابلسى .

ومهما يكن من شىء فإن إلمامة بما وُضع من شروح على قصيدة ابن

(١) ديباجة الديوان ص ٧ .

الفارض الكبرى تكفى لإظهارنا على القيمة الصوفية للقصيدة من ناحية ، وعلى مبلغ عناية الشراح بها من ناحية أخرى ومن هذه الشروح ما يزال مخطوطاً إلى الآن ، وما تهيأ له من حظ الإذاعة عن طريق الطبع والنشر : أما المخطوط منها فنلم به فيما يلى :

١ — شرح داود بن محمود القيصرى المتوفى سنة ٧٥١ هـ ؛ وهو شرح صوفى ، أبان فيه الشارح عما فى القصيدة من المعارف الإلهية ، والمواجيد الربانية .

٢ — شرح مختصر لا يعرف واضعه ، ويغلب على الظن أنه مختصر لشرح عبد الرازق القاشانى المسمى « كشف الوجوه الغر » ، والذى سنذكره فيما سنذكر بعد من الشروح المطبوعة .

٣ — شرح محمد أمين الشهير بأمير بادشاه ، بيّن فيه معانى الألفاظ اللغوية ، والاصطلاحات الصوفية ، تمت كتابته فى ١١ شعبان سنة ١٠٣٤ هـ .

وتوجد هذه الشروح بدار الكتب المصرية .

٤ — شرح قاضى القضاة بمصر عمر بن إسحق بن أحمد الغزنوى المعروف بالسراج الهندى والمتوفى سنة ٧٧٣ هـ[١] .

٥ — شرح الشمس البساطى المالكى ، والجلال القزوينى الشافعى . وقد ذكرهما صاحب الشذرات مع السراج الهندى المذكور آنفاً ، حيث قال عن ثلاثتهم فى معرض الكلام عن شرح التائية الكبرى : « وقد اعتنى بشرحها جماعة من الأعيان كالسراج الهندى الحنفى ، والشمس البساطى المالكى ؛ والجلال القزوينى الشافعى ، غير متعاقبين ولا مبالين بقول المنكرين الحساد ، شعره ينعت بالاتحاد »[٢] .

٦ — شرح ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ لبعض أبيات من التائية يقال إنه قدمه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له على ظاهره : « ما أحسن ما قال بعضهم :

---

(١) شذرات الذهب جـ ٤ ص ١٥١ .

(٢) حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة . طبع مصر سنة ١٣٢٧ هـ . جـ ١ ص ٢٠٠ .

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب »

فتنبه ابن حجر إلى أن هناك شيئاً كان قد غاب عنه . وهذا من شأنه أن يحملنا على اعتقاد أن ابن حجر كان قد شرح ما شرح من أبيات التائية على وجه مخالف لما يعنيه القوم ، لا سيا أن ابن حجر كان من ألد خصوم ابن الفارض الذين أرجفوا به ، وشنعوا عليه فى أول الأمر ؛ ولكنه عدل عن ذلك ، وأذعن لأهل الطريق ، وصحب مدين إلى أن مات[١] .

٧ — شرح الشيخ على بن عطية الحموى الشهير بعلوان الهيتى والمتوفى سنة ٩٢٢ هـ سماه « مدد الفائض والكشف العارض »[٢] .

٨ — شرح زين العابدين محمد بن عبد الرؤوف المناوى المصرى المتوفى سنة ١٠٢٢ هـ[٣].

٩ — شرح صدر الدين على الأصفهانى المتوفى سنة ٨٣٦ هـ .

١٠ — شرح الشيخ إسماعيل الأنقروى المولوى المتوفى سنة ١٠٤٢ هـ . وهو تركى ألفه سنة ١٠٢٥ هـ . حين كان قاضياً بمصر[٤] .

وأما الشروح المطبوعة فهى :

١ — شرح سعيد الدين الكاسانى الفرغانى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ . وهو تلميذ من تلاميذ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوى المتوفى سنة ٦٧٢ هـ ، وأحد القائلين بالوحدة . ويسمى هذا الشرح « منتهى المدارك » ، ويقع فى مجلدين مطبوعين بإستامبول سنة ١٢٩٣ هـ . وهو شرح لغوى صوفى قدم له واضعه بمقدمة فى مقامات السلوك وصدور الوجود .

٢ — شرح عبد الرازق بن أبى الغنائم بن أحمد القاشانى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ . ويسمى هذا الشرح « كشف الوجوه الغرّ لمعانى نظم الدر » ؛ طبع على هامش

---

(١) اليواقيت الجواهر فى بيان عقائد الأكابر . طبع مصر سنة ١٣٥١ هـ . جـ١ ص ٢٢.

(٢) كشف الظنون طبع ليبزج سنة ١٨٤٥ م جـ ٢ ص ٨٦ .

(٣) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

(٤) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

نسخ شرح الديوان المطبوعة بمصر سنة ١٣١٠ هـ وسنة ١٣٢٩ هـ . ومثل هذا الشرح كمثل شرح الفرغانى فى أنه لغوى وصوفى معاً ، وفى أن له مقدمة تشتمل على قسمين : الأول منهما فى المعارف . وهو خمسة فصول : والثانى فى المواجيد وهو خمسة فصول أخرى : ناهيك بأنه يشترك مع شرح الفرغانى بغلبة مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود عليه . شأنهما فى ذلك كشأن شرح النابلسى . وليس غريباً أن يذهب الفرغانى والقاشانى هذا المذهب فى شرح تائية ابن الفارض الكبرى على حساب وحدة الوجود التى هى لب مذهب ابن عربى : فقد حكى عن صدر الدين محمد بن إسحاق القونوى وهو تلميذ ابن عربى . أنه عرض هذا الأخير فى شرح التائية . فقال ابن عربى للصدر : « لهذه العروس بعل من أولادك . فشرحها الفرغانى وعفيف الدين سليمان بن على التلمسانى » . وكلاهما من تلاميذ صدر الدين [١] . الذى كان بدوره تلميذاً لابن عربى . كما كان القاشانى والنابلسى تلميذين من تلاميذ مدرسته . غير أن الأستاذ نلّينو يرى أن القاشانى أكثر أمانة فى شرحه من النابلسى : وذلك لأن القاشانى توفى بعد ابن الفارض بقرن من الزمان . فى حين أن النابلسى توفى بعده بأكثر من خمسة قرون [٢] . ولعلنا إذا أردنا أن نلتمس تفسيراً لتأثر هؤلاء الشراح بمذهب ابن عربى فى وحدة الوجود . ومحاولتهم الملاءمة بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض فى تائيته الكبرى . وجدنا أن هذا كله أصله فى القصة التى يروى فيها أن ابن عربى أرسل إلى ابن الفارض يستأذنه فى وضع شرح لتائيته الكبرى : فأجابه الشاعر بقوله : « كتابك الفتوحات المكية شرح لها » [٣] : فأكبر الظن أن شراح التائية الذين ذهبوا فى شروحهم إلى أن ابن الفارض تلميذ لابن عربى . كانوا متأثرين بهذه القصة . مستغلين لها . مسرفين فى ذلك إلى حد بعيد . ونحن إن سلمنا جدلا بصحة هذه القصة من الناحية التاريخية . لا نستطيع مع

---

(١) كشف الظنون ، ج ٢ ، ص ٨٥ — ٨٦ .

(٢) Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, p. 540.

(٣) انظر ص ٤١ من هذا البحث .

ذلك أن نطمئن إلى ما تدل عليه من الناحية المذهبية ، وهو أن تكون التائية الكبرى صورة أخرى للفتوحات المكية . فابن الفارض فى تائيته شاعر من أصحاب الأذواق والمواجيد . خضعت نفسه لأحوال نفسية . وتقلبت فى أطوار متعاقبة للحب الذى انتهى به إلى فنائه عن نفسه ، وعن شهوده ماسوى الذات الإلهية ، فإذا هو يشعر باتحاده مع الذات الإلهية شعوراً لا يدوم إلا بقدر ما تدوم حال الاتحاد ؛ وابن عربى إن كان من أصحاب الأذواق والأحوال ، فإن الغالب عليه هو الروح الفلسفى التيوزوفى . والموجه لمذهبه فى وحدة الوجود هو الفكر النظرى الذى يعتمد على الاستدلال فى أكثر الأحيان . وليس معنى هذا أننا ننكر كل صلة أو تشابه بين تائية ابن الفارض و بين فتوحات ابن عربى : فليس من شك فى أن كثيراً من المصطلحات الصوفية . والأنظار الفلسفية التى تتردد فى التائية يمكن أن يلتمس له مقابل فى الفتوحات . الأمر الذى يترتب عليه أن ما يذكره ابن الفارض من هذه الأنظار والمصطلحات مجملا مشاراً إليه فى تائيته . يمكن أن نجده عند أبى عربى مفصلا معبراً عنه تعبيراً فياضاً فى فتوحاته . ومع ذلك فلا ينبغى أن نسرف فنعد الفتوحات شرحاً للتائية فيما يتعلق بكل المصطلحات : إذ أن من هذه المصطلحات ما يستعمله ابن الفارض بمعنى مختلف عن المعنى الذى يستعمله فيه ابن عربى . على نحو ما سنبينه مفصلا فى موضعه من الكتاب الثالث من هذا البحث .

وليس ما ذكرنا هو كل السبب الذى من أجله تأثر الفرغانى مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود . وشرح فى ضوئه تائية ابن الفارض الكبرى : بل إن هناك شيئاً آخر وهو ما يحكى من أن صدر الدين القونوى الذى عرفنا أنه تلميذ لابن عربى وأستاذ للفرغانى . كان يحضر فى مجلسه جماعة من العلماء وطلبة العلم ، ويتكلم فى فنون من العلوم ، ويختم كلامه بذكر بيت من القصيدة (نظم السلوك) ، ويتكلم عليه بالفارسية كلاماً غريباً لدنيًّا لا يفهمه إلا صاحب ذوق وشوق[1] ؛ وما يقال أيضاً من أن ابن عربى وضع على التائية خمس

---

(١) ديباجة الديوان طبع حلب سنة ١٢٥٧ هـ ص ١٠ — ١١ .

كراسات كانت بيد صدر الدين الذى كان فى آخر درسه يختم ببيت منها ، ويذكر عليه كلام ابن عربى ، ثم يتلوه بما هو رده بالفارسية ؛ وانتدب لجمع ذلك سعيد الدين الفرغانى[1] . وهنا نتبين أن لشرح الفرغانى أصلا يمت بسبب قوى إلى ابن عربى ومذهبه فى وحدة الوجود . يضاف إلى هذا كله ما يروى من أن الفرغانى قرأ التائية على جلال الدين الرومى المولوى . وشرحها بالفارسية ، ثم بالعربية بعد ذلك ، وسمى شرحه « منتهى المدارك » ، الأمر الذى نتبين منه أن لهذا الشرح أصلا فارسياً ؛ وأن وضع هذا الشرح بالفارسية أولا ثم بالعربية ثانياً ، كان سبباً فى هذه الأعجمية التى غلبت على أسلوبه وعباراته ، وهذا الغموض الذى يكاد يسيطر عليه كله ، لا سيا مقدمته التى يتحدث فيها عن مقامات السلوك وصدور الوجود ، هذه المقدمة التى يخيل لنا ونحن تقرؤها أننا إزاء ألفاظ قد وضع بعضها إلى جانب بعض وضعاً خفى معه المعنى الذى تنطوى عليه ، والغرض الذى ترمى إليه .

٧ – سبقت الإشارة إلى أن فى ديوان ابن الفارض قصيدتين تختلفان عن بقية قصائد الديوان فى أنهما صوفيتان بكل ما فى الكلمة من معنى ، فى حين أن غيرهما من القصائد الأخرى يمكن أن يتردد القارئ فى حكمه عليه بين الإنسانية والصوفية ، وأن هاتين القصيدتين هما « التائية الكبرى » التى مطلعها :

سقتنى حميا الحب راحة مقلتى وكأسى محيا مَن عن الحسن جلَّتِ

و « الميمية » التى مطلعها :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرْم

وقد أبنَّا فيا سبق عن قيمة التائية ، وذكرنا شروحها المختلفة التى تكشف عما لها من جلال الشأن وعظم الخطر . ونريد هنا أن نتعرف مكانة الميمية وشروحها تتمة للصورة التى نحب أن نعطيها عن آثار ابن الفارض :

ولعل أول ما يلاحَظ على هذه القصيدة الميمية أنه لم يؤثر عن ابن الفارض

---

(١) كشف الظنون ج ٢ ، ص ٨٥ – ٨٦ .

فى شأنها تسمية سماها بها على نحو ما فعل بالتائية الكبرى ؛ ومع ذلك فقد عرفت الميمية باسم « الخمرية » ؛ وأكبر الظن أن شراحها هم الذين أطلقوا عليها هذا الاسم ، واستخلصوه من موضوعها وهو وصف المدامة أو الخمرة التى كنى بها الشاعر عن المحبة الإلهية ، أو المعرفة الإلهية . وليس من شك فى أن هذه التسمية ملائمة كل الملاءمة لما تشتمل عليه القصيدة . وإذا كنا فى هذا الموضع من بحثنا لا نرمى إلى إظهار الخصائص الصوفية والفلسفية لحب ابن الفارض ، وهو ما سنحاوله فى الكتابين الثانى والثالث ، فقد رأينا أن نقف هنا عند ذكر ما ظفرت به « الخمرية » من شروح بعضها عربى ، وبعضها الآخر فارسى ، وكلها أو جلها يرمى إلى الإبانة عن المعانى الصوفية التى تنطوى عليها ألفاظ القصيدة وكناياتها . وإليك هذه الشروح :

١ — شرح داود بن محمود القيصرى المتوفى سنة ٧٥١ ﻫ وهو شرح صوفى ذو نزعة فلسفية ، ذكر فى أوله مقدمات ثلاثاً فى حقيقة المحبة وأقسامها . وأهداه إلى أمين الدين عبد الكافى بن عبد الله التبريزى ، والطيب محمد بن ناصر الحسينى الكيلانى . وما يزال مخطوطاً ، ومنه نسخة بدار الكتب المصرية .

٢ — شرح المولى أحمد بن سليمان بن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ ﻫ ؛ وهو مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية .

٣ — شرح محمد بن محمد الغمرى سبط المرصفى . واسمه « الزجاجة البلورية فى شرح القصيدة الخمرية » ، انتهى من وضعه فى ٨ ذى الحجة سنة ٩٥٩ ﻫ ؛ وهو محفوظ بدار الكتب المصرية .

٤ — شرح السيد على بن شهاب الهمذانى المتوفى سنة ٧٨٦ ﻫ . واسمه « مشارب الأذواق » ؛ وهو بالفارسية [1] .

٥ — شرح المولى عبد الرحمن بن أحمد الجامى المتوفى سنة ٨٩٨ ﻫ . وهو بالفارسية أيضاً [2] .

---

(١) كشف الظنون ج ٤ ص ٥٣٦ .

(٢) المرجع نفسه .

٦ – شرح المولى علمشاه عبد الرحمن بن صاچلى أمير المتوفى سنة ٩٨٧ هـ [١].

٧ – شرح القاضى صنع الله بن إبراهيم المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ ، التزم فيه أربعين جواباً على اعتراض ابن كمال باشا على الجامى [٢].

وقد اطلعنا على العربى من هذه الشروح ، واستعنا به على فهم كثير مما تنطوى عليه أبيات الخمرية من المعانى العميقة والإشارات الدقيقة . على أن أوفى ما وقفنا عليه منها ، وأقربه إلى الروح الصوفى والمنزع الفلسفى هو شرح القيصرى الذى حلل فيه المحبة ، وبين أقسامها المختلفة ، ومزج شرحه لبعض الأبيات بآراء فلسفية حيناً ، وبعقائد شيعية حيناً آخر . وليس من شك فى أن كثرة هذه الشروح ، وتعدد واضعيها ، وتنوع المواد التى تحتويها ، يكفى لإظهارنا على ما للخمرية من قيمة صوفية ومنزع فلسفى ، وعلى أن لهذه القصيدة اتجاهاً أبعد ، وفكرة أعمق ، ومعنى أدق ، مما يظن الذين يأخذونها بظاهر ألفاظها ، ويتوهمون أن الشاعر إنما نظمها متغنياً الخمرة المنادية ، واصفاً لها ، وذلك على نحو ما زعم كليمان هيوار (Clément Huart) فى الأسطر القليلة التى أفردها لابن الفارض .

وهكذا نرى أن شروح الخمرية مضافة إلى شروح التائية الكبرى ، إن دلت على شىء فهى إنما تدل على هذه العناية الفائقة التى وجهها الشراح إلى هاتين القصيدتين الصوفيتين ، وعلى أن هؤلاء الشراح قد مدوا بذلك آفاقاً لولاهم لظلت ضيقة ، وفتحوا أبواباً لولاهم لبقيت مغلقة ، وليس من شك فى أن ما بذلوه فى هذه السبيل من جهد ، وما تحملوه من مشقة وعناء ، قد فعل فعله ، وآتى أكله ، فى تاريخ الحياة الروحية والحركة الصوفية فى الإسلام .

٨ – وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الصوفية والإخصائيين من الشراح هذه العناية التى شهدنا كثيراً من آثارها فيما قدمنا من شروح ، أصاب كذلك حظاً

(١) المرجع نفسه ص ٥٣٧ .

(٢) المرجع نفسه ٥٣٧ . (يلاحظ أن الشروح الأخيرة كلها بالفارسية) .

موفوراً من الذيوع والانتشار بين الخاص والعام ؛ سواء عن طريق حفظه وإنشاده فى حلقات الذكر من ناحية ، أم عن طريق نقله إلى مختلف اللغات الأوربية من ناحية أخرى . وقد سبقت الإشارة إلى أن شعر ابن الفارض كان يحفظه ويعلمه الأحداث فى المدارس وإن لم يفهموه . كما كان أهل مكة ينشدونه على المآذن فى الأسحار [١]. ونزيد هنا ما يحدثنا به ليون الأفريقى فى الفصل الرابع والأربعين من القسم الثالث من كتابه المسمى (Della Descrittione dell Africa) من أن صوفية مراكش فى عصره (أى فى الربع الأول من القرن السادس عشر الميلادى) كانوا ينشدون أشعار ابن الفارض فى حلقات أذكارهم [٢]. وما يحدثنا به إميل درمنجم (Emile Dermenghem) من أن شعر ابن الفارض ما فتئ معدوداً إلى اليوم قوتاً لقلوب الصوفية المراكشيين حتى إن بعضهم ليحفظه عن ظهر قلب كما يحفظ القرآن ، وبحيث ترى هذا الشعر ينشد ويشرح فى كل زاوية وفى كل مجلس يجمع الفقراء [٣]. وقد أثبت درمنجم فى كتابه عن خمرية ابن الفارض رسالة هى غاية فى دقة الوصف وبراعة التعبير تلقاها من شاب مراكشى يصور فيها مبلغ ذيوع شعر ابن الفارض بين مواطنيه ، وما يتركه إنشاد هذا الشعر فى نفوس الفقرا وهم فى مجالس الأذكار [٤] .

وكذلك كان لشعر ابن الفارض فى طرابلس الغرب شأن يذكر : فقد ذكر محمد مخلوف فى كتابه المسمى « المواهب » ص ٣٤١ عن الصوفى الطرابلسى محمد بن عبد الرحمن الرعينى المعروف بالحطاب الكبير (٨٦١ — ٩٤٥ هـ) أنه « كان يقال بحضرته مقطعات الششترى وكلام ابن الفارض (كذا) ، ويزيل ما فى كلام القوم من الإشكال » ؛ ناهيك بأن القادرية يصطنعون شعر ابن الفارض دائماً لإهاجة الانفعال ، وإثارة العاطفة ؛ بحيث يوجه العبد بكله

---

(١) انظر صفحة ٨٤ و ٨٥ من هذا البحث .

(٢) Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, p. 17.

(٣) L'éloge du Vin, p. 65.

(٤) المرجع نفسه ص ٦٤ — ٦٧ .

إلى الحق توجيهاً يفنى معه عن نفسه فناء لا يشعر فيه بوجوده [١].

وأما مصر والشام فأظن أننا فى غير حاجة إلى أن ندل على أن شعر شاعرنا قد شاع وذاع فيهما إلى حد بعيد ، حتى إنك لا تكاد تعثر على أديب أو متأدب ، ولا على صوفى أو متصوف ، إلا وقد استوعب ديوان ابن الفارض ، أو حفظ بعض قصائده ، وعارض بعضها الآخر أو شطره على أقل تقدير . وحسبى دليلا على هذا إنشاد أهل الطرق الصوفية فى مصر كثيراً من شعر شاعرنا ، واستعانتهم به على خلق جو فياض بالانفعال ، مفعم بمظاهر الوجد فى حلقات الذكر ؛ وما شهدته بنفسى فى بعض المنتسبين إلى إحدى الطرق الصوفية من بكاء وتواجد وتأثر عميق عند سماعه أبياتاً من خمرية ابن الفارض أو تائيته الكبرى أو الصغرى ؛ وما دهشت له إذ لقيت ذات مرة رجلا أمياً يحفظ الديوان كله حفظاً جيداً ولو أنه لا يفهم معانيه .

ولا يقف ذيوع شعر ابن الفارض عند هذا الحد من الانتشار فى بلاد المشرق والمغرب الإسلاميين ؛ وإنما هو يتجاوز هذه البلاد إلى البلاد الأوربية فيترجم إلى لغاتها المختلفة تارة ، وتنشأ حوله بحوث ودراسات ، أو توضع عليه تعليقات وملاحظات تارة أخرى ، وذلك كله على الرغم مما يشيع فى هذا الشعر من المحسنات البديعية التى تجعل ترجمته إلى أية لغة أمر ليس من اليسر بحيث يمكن نقله نقلا سليماً مستقيماً يحفظ عليه ما بين ألفاظه من جناس أو طباق أو مقابلة ، وما عسى أن يكون بين هذه الألفاظ من تناسب واتساق يشبهان ما يوجد من ذلك بين النغمات الموسيقية . ومهما يكن من شىء فقد عرف شعر ابن الفارض فى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا ، وترجم إلى لغات هذه الأمم ، كما ترجم إلى اللاتينية أيضاً . وها نحن أولاء نبين فيما يلى أشهر ترجماته الأوربية :

ففى اللاتينية ظهر بعض قصائده القصار :

١ — فترجم فابريسيوس (Fabricius) القصيدة التى مطلعها :

أنتم فروضى ونفلى   أنتم حديثى وشغلى

---

(١) Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, p. 18.

وأثبت ترجمته فى كتابه

(Specimen Arabicum, Rostock, 1638, in 4°, p. 151)

٢ — وترجم و . چونس (W. Jones) القصيدة التى مطلعها :

أبرق بدا من جانب الغور لامع   أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع

وقد أثبت الترجمة والنص فى كتابه (Commentarü Poeseos Asiaticae, Londres, 1774 & Leipzig, 1777, in 8°, p. 69)

٣ — وترجم ج . ا . والن (G.A.Wallin) الأبيات التى مطلعها :

جلّق جنة من تاه وباها هى وربـاها   منيتى لـــــولا وباهـا

وقد نشر ترجمته ومعها شرح النابلسى فى سنة ١٨٥٠ م تحت عنوان :

(Carmen elegiacum Ibnu'l Faridi cum cummentario Abdul Ghanini (Nâbolsi)

وفى الفرنسية

١ — نقل سلفستر دى ساسى (Silvestre de Sacy) فى كتابه (Cherstomahtie Arabe) جـ ٣ ص ١٤٣ — ١٤٧ القصيدة التى مطلعها :

صد حمى ظمئ لماك لماذا   وهواك قلبى صار منه جذاذا

وعلق عليها ، كما نقل تسعة من الألغاز التى أثبتت فى آخر الديوان .

٢ — ونقل جرانچيريه دى لاجرانج (Grangeret de Lagrange) بعض القصائد القصار ، كما نقل الخمرية ، وهذا كله فى كتيبه المسمى (Extraits du divan d'Omar Ibn Faredh,1823) ، وفى كتابه المسمى Anthologie, Arabe,1823

٣ — ونقل بعض القصائد القصار الأخرى كل من دى مارتينو (F. de Martino) وعبد الخالق بك ثروت فى كتابهما (Anthologie de l'Amour Arabe, 1902, p. 259-264) ، وجماتى فى عدد من أعداد (Le Monde Poétique) سنة ١٨٨٦ ص ١٦٤ ، وواصف بطرس غالى باشا فى (Le Perles Eparpillées)

٤ — ونقل إميل درمنجم الخمرية ، وشرح النابلسى عليها وأضاف إليه تعليقات نافعة ، وقدم لترجمته بمقدمة فى نشأة التصوف الإسلامى وتطوره ،

ذكر فيها تاريخ بعض الصوفية وأقوالهم بصفة عامة ، وترجمة حياة ابن الفارض وابن عربى بصفة خاصة . يضاف إلى هذا ما نقله من بعض القصائد أو بعض الأبيات على نحو ما فعل بالقصيدة التى مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج   أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

وبالقصيدة التى مطلعها :

قلبى يحدثنى بأنك متلفى   روحى فداك عرفت أم لم تعرف

وبالقصيدة التى مطلعها :

ته دلالا فأنت أهل لذاكا   وتحكم فالحسن قد أعطاكا

وضمّن هذا كله كتابه : (L'Eloge du Vin, Paris, 1931) .

ونحن إذا استثنينا من هؤلاء المترجمين سلفستر دى ساسى وإميل درمنجم ، رأينا أن سوادهم الأعظم قد نقل ما نقل من شعر ابن الفارض على أنه شعر غزلىّ إنسانىّ أو خمرى مادىّ . مثلهم فى ذلك كمثل هيوار إذ يصوّر ابن الفارض فى صورة الشاعر الخمرى الذى يحب عصير الكرم حبّاً عنيفاً . ولا كذلك سلفستر دى ساسى وإميل درمنجم : فأولهما كان على ما يبدو أول من تناول فى فرنسا التصوف الإسلامى بنقل آثاره إلى الفرنسية تارة ، وبإنشاء بحوث حولها أو وضع تعليقات عليها تارة أخرى ، كما نتبين ذلك من دراسته لكتاب عبد الرحمن الجامى وهو الكتاب المسمى « نفحات الأنس »[١] ؛ وثانيهما يظهرنا فى كتابه عن « الخمرية » على أنه لم يأخذ هذه القصيدة بظاهر ألفاظها . بل نظر إليها بعين الصوفية التى تجعل منها طائفة من الرموز والإشارات . ومجموعة من التلويحات والكنايات . التى قصد بها الشاعر إلى ما هو أبعد مما يدل عليه ظاهرها . ولو لم يكن ذلك كذلك لما عنى درمنجم بنقل شرح النابلسى وهو ما هو من صوفية ، ولا بشىء من تاريخ التصوف الإسلامى الذى قدمه بين يدى ترجمته .

---

(١) L'Eloge du Vin, p. 100.

وفى الإنجليزية ترجم نيكلسون فى كتابه (Litterary History of the Arabs) بعضاً من التائية الصغرى التى مطلعها :

نعم بالصبا قلبى صبا لأحبتى فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

وترجم فى كتابه (Studies in Islamic Mysticism) ثلاثة أرباع التائية الكبرى ، والخمرية كلها . والقصيدة التى مطلعها :

ما بين ضال المنحنى وظلاله ضل المتيم واهتدى بضلاله

والقصيدة التى مطلعها :

ته دلالا فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاكا

والقصيدة التى مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

وقدم المستشرق الإنجليزى بين يدى هذا كله بحثاً فى حياة ابن الفارض وشعره والخصائص الأدبية والصوفية لهذا الشعر ؛ وعلق على التائية الكبرى تعليقات يرجع أكثرها إلى شرحى القاشانى والنابلسى ، وعلى الخمرية بتعليقات مستمدة من شرح النابلسى وحده .

على أن شعر ابن الفارض وإن كان قد وفق إلى من أحسنوا ترجمته إلى اللغات الأوربية الآنفة الذكر ، فهو لم يكن كذلك فيما ترجم منه إلى الألمانية فقد ترجم إلى هذه اللغة الأخيرة هامر پورجستال (Hammer Purgstall) التائية الكبرى سنة ١٨٥٤ م ، وقد لاحظ نلّينو المستشرق الإيطالى على هذه الترجمة أنها ليست من الدقة والأمانة بحيث تعطى صورة صادقة لأصل القصيدة وروحها وطبيعتها الحقيقية [١].

ولا كذلك كان حظ شاعرنا فيما ترجم منه إلى الإيطالية : فقد عنى به المترجمون من الإيطاليين فنقلوه إلى لغتهم أولا ، ثم عنى به بعد ذلك بحاثهم وعلماؤهم فتناولوه بالدرس والتحليل والتفسير والتعليل . وأولئك وهؤلاء كانوا من

(١) Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, p. 2.

دقة الترجمة ، وعمق البحث ، والقدرة على استيعاب شعر الشاعر الصوفى ، والتوغل فيما انطوى عليه هذا الشعر من مذهب صوفى ، بحيث استطاعوا أن يقدموا لنا ثمرات ناضجة لهذا الجهد العلمى الموفق على نحو ما سنتبينه من ذكر البحث الذى قام به كل من دى ماتيو (Di Matteo) ونلينو (Nallino) بنوع خاص . وحسبنا أن ندل على ما وفق إليه ابن الفارض فى ترجمة شعره والعناية ببحثه فى الإيطالية بذكر الترجمات والبحوث التالية :

١ — ترجم پيترو ڤالـرْجا (Pietro Valerga) قصائد ابن الفارض القصار ، ووازن بينها وبين شعر بترارك (Pétrarque) وذلك فى كتابين هما :

أ — (Divano di Omar figlio di Al Fared 1874)

ب — (Il Divano di Omar ben Al Fared, tradotto e pargonotto col Canzoniere del Petrarca, Florence, 1874)

وتعد ترجمة ڤالرجا أشمل ترجمة ظهرت للقصائد القصار فى أوربا على حد قول درمنجم [١] .

٢ — وترجم أجنازيو دى ماتيو « التائية الكبرى » ، وظهرت ترجمته فى نسخ خطية خاصة لم تخرج للجمهور ، وعنوانها : (Ibn al Farid, Il gran poema mistico noto col nomeal Tâiyyah al Kubra, Roma, 1917)

٣ — وكانت ترجمة دى ماتيو للتائية الكبرى مما دفع نلينو إلى وضع بحث عن ابن الفارض وشعره وصوفيته ، وإلى نقد ما ترجم به دى ماتيو بعض المصطلحات الواردة فى القصيدة ، الأمر الذى حمل دى ماتيو على أن يرد على نلينو ، وحمل نلينو على أن يرد أخيراً على دى ماتيو فى بحث آخر . وكانت مجلة (الدراسات الشرقية) ميداناً تساجل فيه المستشرقان الإيطاليان ، وتنازعا فيما بينهما حقيقة شعر ابن الفارض ، والمذهب الصوفى الذى انطوى عليه هذا الشعر . تنازعاً ليس من شك فى أنه أفاد العلم فائدة محققة . وها نحن أولاء نذكر هنا عناوين المقالات التى كانت ثمرة لهذه الترجمة الإيطالية للتائية الكبرى :

---

(١) L'Eloge du Vin, p. 100.

ا ــ فأما مقالة نلّينو الأولى فعنوانها : (Il poema mistico d'Ibn al Farid in una recente traduziona italiana)(١)

ب ــ وأما مقالة دى ماتيو التى رد بها على نلّينو فعنوانها :
(Sulla mia interpretazione del poema Mistico d'Ibn al Farid)(٢)

حـ ــ وأمامقالة نلّينو الثانية التى رد بها على رد دى ماتيو فعنوانها :
(Ancora su Ibn al Farid e sulla mistica musulmana) (٣)

ومهما يكن من أمر الخطأ الذى وقع فيه دى ماتيو ، والنقائص التى كشفها نلّينو فى ترجمته للتائية الكبرى ، فإن هذه الترجمة قد ظفرت مع ذلك بإعجاب العلماء الأوربيين ، فقال نيكلسون عن دى ماتيو إنه أعطانا لأول مرة صورة دقيقة لأصل التائية ، وليس هذا بالعمل الهيّن (٤). وكذلك كانت بحوث نلّينو التى أثارتها هذه الترجمة محل الإكبار والتقدير ، فقال عنها نيكلسون أيضاً إنها تشتمل على دراسة نقدية لأجزاء عدة من القصيدة ، هى أهم عمل قام به مستشرق أوربى درس ابن الفارض (٥) .

هذه الترجمات والبحوث ، مضافة إلى ما تقدم ذكره من تعليقات وشروح ، تظهرنا من غير شك على أن شعر ابن الفارض كان من جلال الشأن وعظم الخطر بحيث عنى به وأقبل عليه أرباب الذوق من الصوفية ، وأصحاب الفكر من الباحثين : أولئك يستوعبون معانيه بأرواحهم ، ويتذوقونها بقلوبهم ، ويتعرفون أسرار هذه المعانى بما أوتوا من صفاء القلب وجلاء الذوق ؛ وهؤلاء يفهمونه بعقولهم ويستشفون خوافيه بنور أفكارهم ، فينقلونه من لغته الأصلية إلى لغاتهم ، وينشئون حوله الدراسات الخصبة والبحوث العميقة ؛ ومن أولئك وهؤلاء من كان موفقاً ، ومن أخطأه التوفيق . ومهما يكن من شىء فإن هذا كله يبين الحركة الصوفية التى أثارها ديوان ابن الفارض ، وغذاها ونماها شعره بما وضع عليه من شروح ، كما يظهرنا على النشاط العلمى والبحث النقدى اللذين ولدهما هذا

---

(١) Revista digli Studi Orientali, v. VIII, p. 1-106.

(٢) المرجع نفسه ص ٤٧٩ — ٥٠٠ . (٣) المرجع نفسه ص٥٠١ — ٥٦٢ .

(٤) Studies in Islamic Mysticism, Preface p. VII.

(٥) المرجع نفسه .

الشعر وهذه الشروح . ننتهي أن هذه الجهود ، ما وفق منها وما لم يوفق ، هي محاولات الشعور والعقل الإنسانيين في استنكاه أسرار الآثار الصوفية لابن الفارض . وإدراك ما تنطوي عليه من المعاني الخفية . واستخلاص ما تدعو إليه من المثل العليا . وتذوق ما تفيض به من الروحانية .

على أن كارا دى ڤو (Cara de Vaux) قد ذهب في تقويم ديوان ابن الفارض مذهباً لا نقره عليه . وهو أن ليس لهذا الديوان أهمية كبرى في التاريخ الفلسفي . وأن ما هو خليق بالعناية من غير شك هو شروحه ، واستدل على ذلك بشرح القيصري للخمرية وهو الشرح الذي حلل صاحبه في مقدمته المحبة وبين أقسامها المختلفة ومزجه ببعض الآراء الفلسفية . وانتهى فيه إلى آراء مشائية تؤلف في النهاية نظرية مسيحية[1] . ويخطئ كارا دى ڤو في إنكاره على ديوان ابن الفارض أهميته الفلسفية وقيمته الروحية . كما يسرف في إكباره من شأن شرح القيصري للخمرية : فإن أقسام المحبة التي ذكرها القيصري في شرحه ، والتي أكبرت هذا الشرح في عين دى ڤو . ليست في الحقيقة من اختراع القيصري نفسه . ولا هي من الأشياء التي لم يذكرها ابن الفارض في شعره . ولو قد أنعم دى ڤو النظر فيما تصوره « التائية الكبرى » من أطوار المحبة . وفيما يقابل كل طور من مراتب المعرفة ، لتبين له أن ديوان ابن الفارض يمكن أن يشرح نفسه بنفسه ، وأن له من القيمة الصوفية والفلسفية ما لا يقاس إليه بعض شروحه . وليس معنى هذا أننا ننكر على الشراح جهودهم المضنية الموفقة في أكثر الأحيان ؛ بل الذي ننكره هنا هو ما يذهب إليه دى ڤو من إنكار قيمة الديوان من الناحية الفلسفية ، وإثبات هذه القيمة لشروحه : فما لا شك فيه أن ابن الفارض قد انتهى في تائيته الكبرى إلى مذهب صوفي في الوحدة انطوى على كثير من المنازع الفلسفية ، كما أنه قد أعطانا في خمريته نظرية في المحبة من حيث هي أصل الخلق والمنبع الذي فاض منه كل شيء ، وهذا ما سنحاول الإبانة عنه في الكتابين الثاني والثالث من هذا البحث .

---

(١) Gazali, p. 254 - 256.

الفصل الرابع

ابن الفارض بين خصومه وأنصاره

الخلاف بين الفقهاء والصوفية – التوفيق بين الشريعة والحقيقة – ابن الفارض بين الإكبار له والإنكار عليه – الطعن عليه فى حياته وبعد مماته – خصومه ونعيهم على حاله ومذهبه : ابن بنت الأعز – ابن تيمية – ابن خلدون – ابن حجر العسقلانى – البقاعى المتبلى – السيد محمد أمين أفندى – موقفنا من هؤلاء الخصوم ومن ابن الفارض وأذواقه ومذهبه – أنصار ابن الفارض ودفاعهم عنه : السلطان قايتباى ، السلطان العثمانى ، زكريا الأنصارى : ابن حجر الهيثمى – ابن خلدون – السيوطى – الشعرانى – خاتمة .

١ – يحدثنا التاريخ بأن ثمة خلافاً قوياً قد نشأ بين الفقهاء والصوفية . وبأن هذا الخلاف كان يقوى أمره ويشتد فى بعض الأحيان حتى يأخذ صورة الخصومة العنيفة التى لم تكن بين أهل الظاهر وبين أهل الباطن فحسب . بل كانت بين أهل الظاهر أنفسهم إذ يتناولون حياة صوفى من الصوفية . ويحاولون أن يتعرفوا حقيقة مذهبه وعقيدته . ومبلغ ملاءمة هذا كله أو منافاته لأحكام الكتاب والسنة . فكان بعضهم يتعصب لهذا الصوفى أو ذاك . ويرى أن ما فاضت به نفسه من أذواق وأحوال وما نطق به لسانه من عبارات وأقوال . ليس فيه ما يتنافى وأحكام الشريعة . فى حين أن بعضهم الآخر كان يتعصب على هذا الصوفى أو ذاك . فينظر إلى أحواله وأقواله وسلوكه فى حياته العامة والخاصة . على أن كل أولئك ضروب من الأباطيل . وألوان من الجهالات والأضاليل . وكل فريق من أولئك وهؤلاء يحاول أن يدلل على صدق رأيه بما ورد فى القرآن الكريم . وما أثر عن النبى من حديث شريف . وعن الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف الصالح . والحق أن من الصوفية فريقاً متطرفاً عبر عن حاله ومذهبه بعبارات هى غاية فى الجرأة . وأبعد ما تكون عن حدود القصد والاعتدال : كذلك كان من الفقهاء فريق لم يلتزم فى حكمه حدود الإنصاف . وإنما أطلق لأهوائه العنان . فلم يأت حكمه منزهاً عن الغرض . ولا مبرأ من التعصب

المذموم الذى لا يستند إلى أساس قوى من أسس الشريعة ، ولا يقوم عليه دليل قاطع من أدلتها . وليس من شك فى أن أولئك وهؤلاء كانوا مسرفين على أنفسهم وعلى الحق . على أن هذا إن كان صحيحاً بالقياس إلى بعض الصوفية أمثال أبى يزيد البسطامى الذى آثر السكر على الصحو ، وعبر عن فنائه فى الله واتحاده به بقوله : « سبحانى ما أعظم شانى » ، والحسين بن منصور الحلاج الذى قال فى مثل هذا المقام مقالته المشهورة « أنا الحق » ، وبعض الدراويش الذين أطلقوا أنفسهم على سجيتها ، وخلوا بينها وبين شهواتها فدخنوا الحشيش ، أو شربوا الخمر ، أو أتوا من المنكرات ما لا يقره شرع أو خلق ، وادعوا أنهم إنما يفعلون هذا كله لأنهم وصلوا إلى مقام سقطت عنهم فيه التكاليف — إذا كان هذا صحيحاً بالقياس إلى هؤلاء ، فمن الصحيح أيضاً أن كثيراً من الصوفية قد اصطنع الحزم والعزم وآثر فى سلوكه الخضوع لأحكام الشرع وقوانين الخلق ، وعمد فى مذهبه وفى أقواله التى يصور بها هذا المذهب إلى التمشى مع أحكام الكتاب والسنة ، وإذا كان صحيحاً أيضاً أن من الفقهاء من تجاوز حدود الحق والاعتدال ، وساير سوء النية أو سوء الفهم ، فحكم على بعض الصوفية بأنه كافر أو زنديق أو ملحد ، وهو لا يرمى من وراء هذا إلى إرضاء الله أو ابتغاء وجهه أو وضع الحق فى نصابه ، بل هو يقصد إلى تملق عاطفة الجمهور ، أو التقرب من أصحاب السلطان ، أو إشباع شهوة الغرور وحب الظهور ، أو النعى على صوفى بعينه لشىء منه فى نفسه ؛ إذا كان ذلك كذلك ، فمما لا شك فيه أننا نلتقى فى كثير من الأحيان بطائفة صالحة من الفقهاء الذين أقل ما يوصفون به أنهم أصحاب نفوس صافية ، وعقول راقية ، وقلوب عامرة بالإيمان الصادق الذى لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، وهذا كله من شأنه أن يجعل أحكامهم مقبولة ومعقولة إلى حد بعيد .

٢ — ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الفقهاء والصوفية ، ومن أن الصوفية قد نظروا إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم ، وإلى أنفسهم على أنهم أهل الحقائق والبواطن ، ومن أنهم يضعون علمهم من حيث هو علم بالحقيقة فى مرتبة أعلى من علم الفقهاء من حيث هو علم بأحكام الشريعة

الظاهرة — مهما يكن من أمر هذا كله فإننا نلاحظ أن طائفة لا يستهان بها من الصوفية قد جعلت من الطريقة أداة لمعرفة الحقيقة دون أن تكون منافية لأحكام الشريعة . وها هو ذا القشيرى يصور لنا التوفيق بين الطريقة فيما تقصد إليه من تحقيق بالحقيقة وبين الشريعة فيقول : « إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير مقبولة : فالشريعة أن تعبد الله ، والحقيقة أن تشهد الله : الشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر ، وأخفى وأظهر : الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره ، والحقيقة أيضاً شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه أيضاً وجبت بأمره »(١). ولعل فيما قاله النبى عليه السلام من أن الإسلام هو التحقق بالإحسان ، وأن الإحسان هو « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ، لعل فى هذا القول ما يدل دلالة واضحة على إمكان التوفيق بين الشريعة من حيث هى تحقق بالعبودية ، وبين الحقيقة من حيث هى شهود للربوبية ، الأمر الذى يترتب عليه أن تسقط حجة القائلين بأن المحور الذى يدور عليه التصوف وهو مشاهدة الحقيقة ، شىء لا أساس له من الشريعة .

٣ — وإذا كانت الخصومة بين الفقهاء والصوفية قد لعبت دوراً خطيراً على مسرح الحياة الدينية الإسلامية خلال العصور التاريخية المختلفة ، وكان ابن الفارض — على نحو ما صورنا حياته وشخصيته فى الفصول المتقدمة — شاعراً صوفيًّا من أصحاب الأذواق والمواجيد، وله ديوان شعر عبر فيه عن مذهبه الصوفى فى الحب ، لا سيما فى قصيدتيه « نظم السلوك » و « الخمرية » ، فلابد إذن من أن يكون لما خضعت له نفسه من حال ووجد ، وما أثر عنه من سلوك وآثر من ذوق ، وما صدر عنه من شعر يصور مذهبه الصوفى وعقيدته الدينية ، صداه فى أوساط الفقهاء، وأثره فى تاريخ الحياة الدينية والروحية فى العصر الذى عاش فيه الرجل ، وفى العصور التى تلت ذلك العصر ؛ وهذا هو ما نريد أن

(١) الرسالة القشيرية طبع مصر سنة ١٣٤٦ ص ٤٣ .

نعرض له فى هذا الفصل ، فنتعرف رأى رجال الدين ممن نعوا عليه وأرجفوا به ، وممن ذادوا عنه ودفعوا كل شبهة من دونه .

قضى ابن الفارض حياته موضع تقدير الوزراء والكبراء والعلماء حتى إن واحداً منهم لم ينكر عليه شيئاً من حالاته ولا نظمه[١] . وظفر فى آخر حياته بإعجاب الملك الكامل به ، وإقباله عليه هذا الإقبال الذى شهدنا بعض آثاره فى الفصلين الأول والثانى . ومات فإذا هو يصيب فى مماته ما أصاب فى حياته من إجلال وإكبار . وليس أدل على ما انتهى إليه أمر الرجل فى حياته من هذا كله أنه عندما كان يمشى فى المدينة ، كان الناس يلتفون من حوله ويتهافتون عليه ، ويريد كل منهم أن يقبل يده ، فلا يمكن أحداً من ذلك ، بل كان يكتفى بمصافحتهم ووضع يده فى أيديهم[٢] . وليس أدل على ما انتهى إليه عند مماته من أن الناس كانوا يتهافتون على حمل نعشه ويتزاحمون على جنازته[٣] . وليس من شك فى أن رجلا ينتهى إلى ما انتهى إليه ابن الفارض من هذا كله ، لا بد أن يكون قد انتهى من تصفية نفسه وتنقية قلبه وتهذيب ضميره إلى حد بعيد ، أقل ما يوصف به إنه ملائم كل الملاءمة لما ينبغى أن تطمح إليه الإنسانية الراقية من مثل أعلى فى حياة الفرد والجماعة .

٤ — على أننا إذا تأملنا ما أشار إليه ابن الفارض نفسه فى تائيته الكبرى ، رأينا أن حظه من الإعجاب به والإجلال له لم يكن مطلقاً ، ولا بمنجاة من طعن الطاعنين وإرجاف المرجفين : فاستمع إليه حيث يقول :

وهذى يدى لا أن نفسى تخوفت	سواى ولا غيرى لخيرى ترجت ٢٦٥
ولا ذل إخمال لذكرى توقعت	ولا عز إقبال لشكرى توخت
ولكن لصد الضد عن طعنه على	علا أولياء المنجدين بنجدتى ٢٦٧

---

(١) ديباجة الديوان ص ٤ — بدائع الزهور ١ ص ٨١ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٤ .

(٣) انظر صفحة ٥٠٤ من هذا البحث .

وحيث يقول :

وكيف وباسم الحق ظل تحقق تكون أراجيف الضلال مخيفتى ٢٧٩

إلى أن يقول :

ولى من أتم الرؤيتين [١] إشارة تنزه عن رأى الحلول عقيدتى ٢٨٤

وفى الذكر ذكر اللبس ليس بمنكَر ولم أعدُ عن حكمىْ كتابٍ وسنةٍ ٢٨٥

لتتبين أن هناك من طعن على الشاعر فى حياته ، ورماه باعتقاد الحلول الذى ينكره الإسلام ؛ ولترى أيضاً أن الرجل فيما يدفع به عن نفسه هذه الشبهة لا يعنيه من الناس ما يستطيعون من إخمال ذكره ، أو ما يقدمون من خير له ، أو ما يظهرون من إقبال عليه ، وما يسدون من شكر له ، وإنما الذى يعنيه هنا هو أن يصد الطاعنين عليه وعلى الأولياء الذين أخذ عنهم مذهبه ؛ ناهيك بأنه وقد تحقق باسم الحق لم يكن لتخيفه هذه الأراجيف التى يذهب فيها المثيرون لها إلى أنه كان حلولياً ، والواقع الذى يثبته هو أنه لم يكن كذلك ، بل مذهبه هنا هو مذهب اللبس الذى لم يخرج فيه عما ورد فى الكتاب والسنة .

قامت إذن فى حياة ابن الفارض ضجة حول مذهبه وعقيدته ، ومبلغ ملاءمة هذا المذهب وهذه العقيدة لما ورد فى الكتاب والسنة . أما من أثار هذه الضجة ، وأشاع هذه الأراجيف ، فذلك ما لم يذكر ابن الفارض عنه شيئاً أكثر من الإشارة التى تضمنتها أبياته الآنفة الذكر . على أن هذه الضجة التى قامت فى حياة الرجل ، ولم تصل إلينا أخبارها واضحة مفصلة ، لم يكد يمضى عليها زمن بعد وفاة الشاعر ، حتى كانت قد قويت واشتدت ، ووضحت ، وامتدت ، وإذا برجال الدين يتناولون حياته الصوفية وما له فيها من أذواق ومواجيد ، ويعكفون على مذهبه الصوفى وما ينطوى عليه من تعاليم ، وإذا بهم يختلفون حول هذا كله ، ففريق يرى

---

(١) يشير الشاعر هنا إلى ظهور جبريل فى صورة دحية ورؤية النبى له على أنه ملك يوحى إليه ، فى حين أن من كان بصحبة النبى وقتئذ رآه على أنه الإنسان المعروف لديه باسم دحية . وقد فصل ابن الفارض هذا فى الأبيات ٢٨٠ — ٢٨٣ من التائية الكبرى : فأتم الرؤيتين إذن هى رؤية النبى .

فى أحواله ومواجيده ضروباً من الهذيان الحاصل من تعاطى الحشيش ، والاستعانة به على إحداث الغيبة ، ويرى فى مذهبه من سوء الاعتقاد والقول بوحدة الوجود والحلول ما ينافى تعاليم الإسلام ؛ وفريق آخر ينظر إلى أحوال الرجل ومواجيده على أنها آية من آيات ولايته ، ودلالة من دلالات صفاء نفسه ونقاء سريرته ، وجلاء عين بصيرته ، وينظر إلى مذهبه على أنه ليس حلولا أو وحدة للوجود أو غير ذلك من العقائد الضالة والمذاهب المخالفة لتعاليم الإسلام ، بل هو إشراقة من إشراقات الكشف ، ونفحة من نفحات الإلهام ، أشرقت بها جوانب نفسه وقد صفت ووصلت إلى آخر طور من أطوار الحب الذى تزول فيه التفرقة بين المحبوب والمحب أو بين الرب والعبد . وقد ظل الخلاف قائماً بين خصوم ابن الفارض الطاعنين عليه ، وبين أنصاره الذائدين عنه ، يقوى ويعنف حيناً ويلين ويضعف حيناً آخر ، حتى كان المحرم من سنة ٨٧٥ ﻫ وإذا بهذا الخلاف يبلغ أقصى ما يبلغ من الحدة والشدة حداً كاد يتزعزع معه النظام العام . وما فتئت الحال على ما هى عليه من قلق واضطراب ، وظل رجال الدين على ما هم عليه من تنازعهم أمر ابن الفارض وعقيدته بينهم ، حتى كانت سنة ٩٢٦ ﻫ وإذا بالقاضى الشافعى زكريا بن محمد الأنصارى يصدر فتواه التى يبرئ فيها ابن الفارض مما نسب إليه من مذهب ضال وعقيدة زائغة . وقد نقل ابن الألوسى البغدادى عن المناوى ما صور به هذا الأخير اختلاف الناس فى حكمهم على ابن الفارض وغيره من الصوفية وهو قوله : « والحاصل أنه اختلف فى شأن صاحب الترجمة (ابن الفارض) ، وابن عربى ، والعفيف التلمسانى ، والقونوى ، وابن هود ، وابن سبعين ، وتلميذه الششترى ، وابن مظفر ، والصفار ؛ من الكفر إلى القبطانية ، وذكر بعض التصانيف من الفريقين فى هذه القضية . ولا أقول كما قال بعض الأعلام : سلم تسلم والسلام ، بل أذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم ؛ ويحرم النظر فى كتبهم على من لم يتأهل لتنزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة . وقد وقع لجماعة من الكبار الرجوع عن الإنكار »[١]. ونقل أيضاً عن الكمال الأدفوى ما ذكره

---

(١) جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين ، طبعة بولاق سنة ١٢٩٨ ﻫ ص ٤٩ .

من رأى أن الظاهر فى « التائية الكبرى » وهو قوله : « . . . وأما التائية فهى عند أهل العلم (يعنى الظاهر) غير مرضية ، مشعرة بأمور ردية »[1] .

٥ — ولعل أول ما وصلنا من أخبار النعى على ابن الفارض ، والإرجاف به ، والتشنيع على أحواله ومذهبه ، بعد وفاته ، يرجع عهده إلى أيام السلطان قلاوون حين كان أمر الوزارة إلى قاضى القضاة تقى الدين عبد الرحمن بن بنت الأعز المتوفى سنة ٦٩٥ هـ : فقد أوقع ابن بنت الأعز هذا بشمس الدين الأيكى ، وذمه ولامه على أنه كان يأمر الصوفية بالاشتغال « بنظم السلوك » قصيدة ابن الفارض التى يميل فيها إلى الحلول ، ولكنه رجع فعدل عن لومه ، وعن اتهامه ابن الفارض بأنه من القائلين بالحلول ، واستغفر الله مما فرط منه فى حق الأيكى وابن الفارض ، وذلك بعد أن سمع أبيات الشاعر التى أنكر فيها الحلول ، ونزه عنه عقيدته[2] ، وهى هذه الأبيات التى أثبتنا بعضها ، وأشرنا إلى بعضها الآخر آنفاً .

٦ — ومن ألد خصوم ابن الفارض الذين ظهروا بعد ذلك ، وأمعنوا فى نقده وتجريحه ، تقى الدين ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ : فقد نظر هذا العالم الحنبلى المتطرف إلى ما روى عن ابن الفارض من أحوال ومواجيد ، وإلى ما أثر عنه من شعر ، وما يعبر عنه هذا الشعر من مذهب صوفى ، فإذا هو يرى أن الرجل لم يكن فى شىء من هذا موافقاً لتعاليم الإسلام ، ولا ما عرف عن النبى والصحابة والتابعين ومن إلى أولئك جميعاً من السلف الصالح :

فنحن نعلم مما ذكرناه فى الفصل الثانى من هذا الكتاب عن حياة ابن الفارض الصوفية ، أن الرجل كان من المعنيين بالسماع والرقص ، وأنه كان يستعين بهما على التواجد ، وأن عنايته بهما قد بلغت به حداً جعله يتخذ لنفسه بمدينة البهنسا بيتاً تقيم فيه طائفة من الجوارى والمغنيات والضاربات على الدفوف والشبابات[3] . وابن تيمية يقرر فى هذا الصدد أن الاجتماع لسماع القصائد الربانية ، سواء

---

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) ديباجة الديوان ص ٧ — ٨ .

(٣) انظر ص ٦٧ — ٦٩ من هذا البحث .

كان بكف أو بقضيب أو بدف ، وكان مع ذلك شبابة ، لم يفعله أحد من الصحابة ، لا من أهل الصفة ، ولا من التابعين ، بحيث لم يكن فيهم من يجتمع على هذا السماع لا فى الحجاز ولا فى اليمن ولا فى مصر ولا خراسان ولا المغرب [١].

ومهما يكن من رأى ابن تيمية هنا ، فإن السماع من المسائل التى اختلف حولها الفقهاء اختلافاً طويلا متصلا ، فذهب بعضهم إلى تحريمه ، وذهب بعضهم الآخر إلى إباحته . وقد أعطانا الغزالى صورة واضحة لهذا الاختلاف ، إذ عرض كثيراً من الأحاديث والأقوال المأثورة عن السلف الصالح مما حاول كل فريق أن يؤيد به مذهبه [٢]. ناهيك بما ذكره الهجويرى من أن فريقاً من العلماء قد أجمع على إباحة سماع الأدوات الموسيقية إذا لم يكن هذا السماع سبيلا إلى الارتداد ، ولا منتهياً بالعقل إلى السير فى طريق الضلال [٣] . هذا فيما يتعلق بالسماع فى ذاته ؛ أما فيما يتعلق بالرقص الذى يحصل من السماع ويلازمه ، والذى رأينا أن حياة ابن الفارض الذوقية كانت خاضعة له ، متأثرة به ، فقد حدثنا الهجويرى بما يفيد أنه مختلف عن السماع فى أنه لا أساس له سواء فى الشريعة أم فى طريق الصوفية ، فلم يوص به أحد من المشايخ ، أو تجاوز حدوده المقررة ، وأن كل الآثار التى يوردها أهل الحشو تبريراً لإباحة الرقص لا قيمة لها [٤] . فإن صح ما ذكره الغزالى والهجويرى من أن السماع مباح لدى فريق من العلماء ، وما ذكره الهجويرى وحده من أن الرقص لا أساس له فى الشرع أو فى طريق القوم ، انبنى على ذلك أن يكون لسماع ابن الفارض ما يؤيده من الشرع ، وأن يكون رقصه بدعة من البدع التى ليست من تعاليم الإسلام أو مقرراته فى شىء . على أننا إذا فهمنا رقص ابن الفارض على حقيقته التى كشفنا عنها فى الفصل الثانى من هذا الكتاب ، وهى أن هذا الرقص لم يكن من النوع الذى يستريح فيه العبد بالوجد لا بالموجود ، بل هو من النوع الذى يشهد فيه

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة المنار ١٣٤١ – ١٤٣٩ هـ ج ١ ص ٣٨ .

(٢) إحياء علوم الدين طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ ج ٢ ص ٢٣٧ – ٢٣٨ .

(٣) Kashf El Mahjub (English translation, Lond. 1911), p. 401.

(٤) Kashf El Mahjub (English translation, Lond. 1911), p. 416.

الواجد الموجود ويغيب به عن وجده[١] . إذا فهمنا هذه الحقيقة الدقيقة ، تبينا فى ضوئها أن رقص شاعرنا ما لم يكن صارفاً له عن الموجود الحقيقى وهو الله ، أوسبيلا ينتهى به إلى الارتداد عن دينه ، فهوليس مما يتنافى مع الشرع .

ولم يقف ابن تيمية عند تجريح ابن الفارض فى أذواقه ومواجيده ؛ بل هوقد تجاوز هذه الأذواق والمواجيد إلى ما انتهى إليه الشاعر عن طريقها من مذهب صوفى : فقد كان ابن الفارض فى رأى ابن تيمية ، كما كان ابن عربى ، والقونوى ، وابن سبعين ، وعامر البوصيرى ، ونجم الدين بن إسرائيل ، والحلاج ، وأوحد الدين الكرمانى وعفيف الدين التلمسانى ، من القائلين بوحدة الوجود التى يصدر فيها أصحابها عن أصلين باطلين يخالفان دين المسلمين واليهود والنصارى مخالفتهما للمعقول والمنقول . وأحد هذين الأصلين هو الحلول والاتحاد ، وما يقاربهما من قول بوحدة الوجود وهو مذهب القائلين بأن الوجود واحد لا فرق فى ذلك بين الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق[٢] . وعند ابن تيمية أن مثل القائلين بوحدة الوجود كمثل النصارى وغالية الشيعة فى القول بالاتحاد والحلول ؛ إلا أن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص الذى ينتهى بتأليه المسيح أو علىّ ، وأولئك يقولون بالحلول المطلق العام . ولا يشك ابن تيمية فى أن فى قول هذا الفريق الأخير من الكفر والضلال ما هو أعظم مما فى قول اليهود والنصارى[٣] . أما ثانى الأصلين فهو الاحتجاج بالقدر على فعل المحظور ، والقدر — فى رأى ابن تيمية — يجب الإيمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه ، ووعده ووعيده[٤] . والذى يعنينا هنا هو أن نلاحظ أن ابن تيمية كان من الناعين على مذهب ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين ذهبوا هذا المذهب . أما أن ابن تيمية مصيب فى فهمه مذهب ابن الفارض أو مخطىء ، وأما أن اتهامه

---

(١) انظر ص ٦٨ — ٩٦ من هذا البحث .

Kashf El Mahjub (English translation, Lond. 1911), p. 416.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٦ — ٦٧ .

(٣) المرجع نفسه ص ٦٨ .

(٤) المرجع نفسه ص ٧٢ .

شاعرنا بالكفر والضلال أمر ملائم أو غير ملائم لطبيعة المذهب الصوفى للرجل ، ومطابق أو غير مطابق للمعقول والمنقول ، فكل أولئك مسائل نكتفى بالإشارة إليها هنا ، على أن نتناولها بالتفصيل فى الفصل الثانى من الكتاب الثالث ، وهو الفصل الذى سنحاول فيه الكشف عن علاقة حب ابن الفارض بمذهبه فى الوحدة ، وعن حقيقة هذه الوحدة ، وهل كانت وحدة وجردية بالمعنى الحقيقى الذى لا يفرق فيه بين وجود الخالق وبين وجود المخلوق ، أو أنها وحدة من نوع آخر .

٧ — ولم يكن ابن تيمية وحده هو الذى فهم مذهب ابن الفارض على أنه وحدة وجودية مبنية على الحلول والاتحاد ، بل شاركه فى ذلك طائفة من النقاد والفقهاء : فابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ يرى فى معرض الكلام عن متأخرى الصوفية المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس ، أن الكثير من هؤلاء الصوفية قد ذهب إلى الحلول والوحدة ؛ وضرب لذلك مثلا بالهروى فى كتابه « المقامات » ، وابن عربى ، وابن سبعين ، والعفيف التلمسانى ، وابن الفارض ، وابن إسرائيل فى قصائدهم[١]. ويرى ابن خلدون أيضاً أن سلف هؤلاء كان مخالطاً للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة ، الدائنين بالحلول وإلهية الأئمة ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم[٢] . وإذا كنا نعلم أن للإسماعيلية عقائد تخالف تعاليم الإسلام ، وفلسفة قد لا تكون مطابقة للعقيدة السليمة[٣]، استطعنا أن نتبين فى وضوح ما يعنيه ابن خلدون من تأثر الصوفية بالإسماعيلية ، لا سيما فيما يتعلق بالحلول وهو من العقائد الرئيسية عند الإسماعيلية ، ومن الأمور التى شاعت فى كتب الصوفية وقصائدهم .

ولابن خلدون رأى فى كتب الصوفية نتبين من خلاله إلى أى حد ينظم ابن الفارض فى سلك متأخرى الصوفية الذين هم عنده كافرون ، بخلاف متقدميهم

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، طبعة القاهرة ، ص ٣٣١ .

(٢) المرجع ص نفسه ٣٣٢ .

(٣) مقالة (إسماعيلية) فى دائرة المعارف الإسلامية .

فإنهم فى رأيه مؤمنون . وقد نقل عن ابن خلدون هذا الرأى ، أو إن شئت فقل بعبارة أصح ، هذه الفتوى : مؤلف يمنى عاش فى القرن الحادى عشر الهجرى ، هو صالح بن مهدى المقبلى . وإليك ما نقله عن ابن خلدون فى حكم هذا الأخير على كتب الصوفية :

« . . . وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة ، وما يوجد من تسنمها بأيدى الناس ، مثل " الفصوص " و " الفتوحات " لابن عربى و" اليد " لابن سبعين و " خلع النعلين " لابن قسى ؛ و "عين اليقين" لابن برجان، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمسانى وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب ، وكذا شرح ابن الفرغانى للقصيدة التائية من نظم ابن الفارض : فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت ، بالتحريق بالنار ، والغسل بالماء ؛ حتى ينمحى أثر الكتابة ، لما فى ذلك من المصلحة العامة فى الدين . ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق ؛ وإلا فينتزعها منه ولى الأمر ، ويؤدبه على معارضته فى منعها ؛ لأن ولى الأمر لا يعارض فى المصالح العامة »[١] .

٨ — وثمة خصم آخر من خصوم ابن الفارض ، وأشدهم حطًّا عليه ؛ واتهاماً لمذهبه بالكفر والضلال وهو شهاب الدين أحمد بن على بن محمد بن حجر الكنانى العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ : فقد عبر عن رأيه فى شاعرنا بقوله :

« ينعق بالاتحاد الصريح فى شعره ؛ وهذه بلية عظيمة ، فتدبر نظمه ولا تستعجل ، ولكنك حسن الظن بالصوفية ، وما ثم إلا زى الصوفية وإشارات مجملة ، وتحت الزى والعباءة فلسفة وأفاعى ، فقد نصحتك والله الموعد »[٢] .
ولم يكتف ابن حجر بهذا ، بل هو يؤيد رأيه برأى الذهبى الذى قال فيه عن ابن الفارض مانصه : « إنه شابه بالاتحاد فى ألذ عبارة ، وأرق استعارة ،

(١) العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ . القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ص ٤٧٨ .
(٢) لسان الميزان ، طبعة الهند سنة ١٣٣٠ هـ ، ج ٤ ص ٣١٧ .

كفالوذج مسموم »[1] ، ورأى البلقيني وقد قرأ عليه ابن حجر أبياتاً من تائية ابن الفارض الكبرى ، فقال عند سماعها : « هذا كفر . هذا كفر »[2] .

على أننا نظن أن ما ينعى به ابن حجر هنا على ابن الفارض ، إنما كان فى الوقت الذى كان ينظر فيه إلى الصوفية نظرة عداء واستهزاء ، ويقوّم فيه أقوال القوم تقويماً يستند إلى مقياس مخالف لمقياس الذوق الذى هو أساس بناء كل تصوف . ويغلّب هذا الظن لدينا ما ذكرناه فى الفصل السابق عند الكلام على شروح (التائية الكبرى) من أن ابن حجر قد شرح بعض أبيات منها ، وقدم شرحه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له هذا الأخير ما جعله يدرك أنه لم يتذوق ما يشرح ، ولم يفهمه على طريقة القوم وأسلوبهم فى الذوق والفهم ، الأمر الذى دعا ابن حجر إلى أن يغير رأيه ، وأن يعدل عن فهمه ، وسوء ظنه فى الصوفية[3] . فإن صح هذا ، نبنى عليه أن يسقط اتهام ابن حجر لابن الفارض من حساب الأراجيف . وإذا سلمنا جدلا بأن ما ينسبه كل من ابن حجر والذهبى إلى ابن الفارض من قوله بالاتحاد ، وما يصوران به رأيهما فى مذهب الرجل ، يعبر تعبيراً صادقاً عما يقرران من ضلال هذا المذهب وفساده ، وكفر صاحبه ، فإنه يبقى بعد هذا أن نناقش هذين الرأيين لنتبين هل كان ابن حجر والذهبى يفهمان مذهب ابن الفارض فهماً سليما مستقيماً ملائماً لطبيعة أذواقه ومواجيده ، أو أنهما كانا يتجنيان على الرجل ، ويرميان مذهبه بما ليس منه فى شىء .

ولما كنا سنتناول مسألة الوحدة التى انتهى ابن الفارض إلى تقريرها والشعور بها فى كل من الكتابين الثانى والثالث ، فقد آثرنا ألا نعرض هنا لرأى ابن حجر أو الذهبى أو غيرهما ممن ينسبون ابن الفارض إلى الاتحاد من العقائد الضالة ، إلا بعد أن نتبين حقيقة هذه الوحدة فى مواضعها من الكتابين التاليين :

---

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) المرجع نفسه ص ٣١٨ .

(٣) انظر صفحة ٩٧ من هذا البحث .

٩ – ولعل من ذكرنا من الناعين على ابن الفارض ، المتهمين له فى مذهبه وعقيدته ، لم يكونوا شيئاً بالقياس إلى برهان الدين إبراهيم البقاعى المتوفى سنة ٨٥٨ هـ : فقد أفرد كتابين تناول فيهما ابن عربى وابن الفارض ، وأبان عن ضلال مذهبهما ، وفساد عقيدتهما وانحلال خلقهما ، واصطنع فيهما من الإسراف فى التعبير ، والمبالغة فى التشنيع ، ما يعطى عن الرجلين صورة منفّرة من شأنها أن تصرف عن صاحبيها القلوب المؤمنة ، وتبغّضها فيهما . هذان الكتابان هما : « تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى » و « تحذير العباد ، من أهل العناد ، ببدعة الاتحاد » . وليس من شك فى أن هذين الكتابين كان لهما أثر قوى فى تشويه الصورة الجميلة الجذابة التى عرضناها لحياة ابن الفارض الخلقية فى الفصل الثانى من هذا الكتاب : فقد جمع البقاعى أسماء طائفة كبيرة من علماء الدين ، وذكر كثيراً من الكتب واستند إلى كل أولئك فى إثبات ما يرمى به كلاً من ابن عربى وابن الفارض من المطاعن التى تنال من خلقهما وعقيدتهما الدينية ومذهبهما الصوفى ، وتضعهما فى زمرة الكفرة أو الزنادقة أو الملحدين فهو ينقل مثلا عن عضد الدين الإيجى صاحب « المواقف » قوله عن ابن عربى وهو : « أنه كان كذاباً حشاشاً كأوغاد الأوباش »[1] ؛ وقوله عن ابن الفارض الذى يبين فيه أن الشاعر كان متابعاً لابن عربى فى ذلك وهو : « . . . وقد تبعه فى ذلك ابن الفارض حيث يقول : أمرنى النبى صلى الله عليه وسلم بتسمية التائية "نظم السلوك" ، إذ لا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش ، إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى ، فإذن الكل هو الله ، فلا نبى ولا رسول ، ولا مرسل ولا مرسل إليه . . . »[1] . ويحاول البقاعى فى كتابيه المشار إليهما أن يوازن بين « فصوص الحكم » لابن عربى وبين تائية ابن الفارض الكبرى ، وتنتهى به الموازنة إلى أن المذهب الذى يقرره الرجلان فى هذين الأثرين هو مذهب وحدة الوجود ، وأنه لا فرق بين « الفصوص » و « التائية » إلا فى أن هذه شعر ، فى حين أن تلك نثر : فابن الفارض من

(١ ، ١) تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى ص ٥٣ .

هذه الناحية كابن عربى من القائلين بوحدة الوجود التى هى فى نظر البقاعى ما هى إلا من فساد العقيدة وضلال المذهب . ومن هنا نرى البقاعى يذكر أسماء العلماء الذين كفّروا ابن الفارض وابن عربى بسبب ما نقل من حالهما ، وما صدق ذلك من كلامهما . وهو بهذا إنما يحاول أن يثبت ما ذهب إليه من أن المتكلمين فى ابن عربى كثيرون ، وأنه كان له علم كثير فى فنون كثيرة ، وله خداع كثير ، غرّ به خلقاً ، فأثنى عليه لذلك قوم من المؤرخين خفى عليهم أمره ، وأن العلماء اتفقوا على تكفيره بحيث أصبح ذلك أمراً إجماعياً[١] ؛ وما ذهب إليه أيضاً من أن ابن الفارض لم يوجد لأحد من أهل عصره ، الخبيرين بحاله ، ثناء عليه بعدالة أو ولاية ، ولا ظهر عنه علم من العلوم الدينية ، ولا مدح النبى صلى الله عليه وسلم بقصيدة واحدة على كثرة شعره ، فدل ذلك على سوء طويته ، وأن القدْح قد نقل فيه نقلا قطعياً عن محبيه ومبغضيه : فقد قال شراح تائيته ، التابعون لطريقته ، والمنتقدون عليه من أهل السنة ، إن أهل زمانه ، وكلهم من أهل الشريعة ، رموه بالفسق والإباحة[٢]. وقد أيد البقاعى مذهبه فى ابن الفارض ، فعدد نحواً من أربعين عالماً ، هم دعائم الدين من عصر ابن الفارض إلى عصر البقاعى ، وكلهم يرمى الرجل بما ينظمه فى سلك الكفرة أو الزنادقة أو الملحدين أو الإباحيين ، ويجرّح مذهبه فيجعله فى عداد المذاهب الضالة ، والعقائد الفاسدة[٣] . ومن هؤلاء العلماء عز الدين بن عبد السلام، وابن دقيق العيد، وتقى الدين السبكى ، وبدر الدين ابن جماعة وزين الدين الحنفى ، وشرف الدين الزواوى المالكى ، وسعد الدين الحنبلى[٤] .

ولم يقف البقاعى عند هذا الحد من ذكر أسماء العلماء ، بل تجاوزه إلى ذكر أسماء الكتب التى لأصحابها رأى فى كل من ابن عربى وابن الفارض ومذهبيهما : فهو يذكر من هذه الكتب « الميزان » و « لسان الميزان » وكلاهما لابن حجر

---

(١) تحذير العباد . نسخة فوتوغرافية . بالخزانة الزكية ص ٦٤ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

(٣) المرجع نفسه والصفحة .

(٤) تنبيه الغبى ص ٤٨ .

العسقلانى ، و « تاريخ ابن كثير » و « ناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين » للعلاء البخارى ، و « الفتاوى المكية » للعراقى ، و « تاريخ العينى » ، و « شرح التائية » للبساطى ، و « كشف الغطاء » لابن الأهدل .

وهكذا يتهم البقاعى ابن الفارض وابن عربى فى خلقهما . ويؤيد اتهامه بما زعمه صاحب « المواقف » من أنهما كانا يصطنعان الحشيش ، ومن أن ما انتهيا إليه من تقرير الوحدة ونفى الاثنية والكثرة إنما هو ضرب من الوهم والخيال الذى يحصل فى العقل من فعل الحشيش . على أنه إن كان صحيحاً أن بعض الصوفية أقرب إلى غلاة الشيعة ، وإلى الإسماعيلية الباطنية بنوع خاص فيما يبيحون من ضلالات ، وما يأتون من منكرات منها تعاطى الحشيش ، وأن مذهب هذا البعض قد انتشر فى العامة فأدى بهم إلى فنون من الإباحة ، وألوان من الحماقة ومخالفة الدين إذ يصطنعون أشكالا من العبادة يزعمون أنها سبيلهم إلى الله ، وإن كان صحيحاً أيضاً أن فريقاً من الصوفية قد أتى فى سلوكه بكثير من الأباطيل ، وفى مذهبه بطائفة من الأضاليل إن كان هذا كله صحيحاً ، فصحيح أيضاً أن من الصوفية طائفة صالحة امتازت بالخلق القويم واعتناق المذهب المستقيم مع قواعد الشرع وأحكام الدين ، وأغلب الظن عندى أن ابن الفارض كان واحداً من هذا الفريق الأخير ، وأن ما اتهمه به صاحب « المواقف » ، ونقله عنه البقاعى ، ليس صحيحاً : إذ لو كان صحيحاً ، لما تهيأ لابن الفارض ما تهيأ له من إجلال الملك الكامل وهو هذا الملك الأيوبى السنى بكل ما فى الكلمة من معنى . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لو انتهى إلى الملك الكامل من حال ابن الفارض وسلوكه وطريقته فى العبادة ما يشعر من قريب أو من بعيد بأنه كان متأثراً بتعاليم غلاة الشيعة أو متأثراً طريقتهم فى العبادة ، لما تردد الملك فى محاربته والقضاء على تعاليمه ، ولما وصلنا شىء مما يحدثنا به المؤرخون من إقباله عليه وإكباره له. ولعل فيما ذكره ابن خلكان عن سيرة ابن الفارض فى حياته الخلقية [1] ما يكفى لدحض مزاعم البقاعى

---

(١) انظر صفحة ٥٩ من هذا البحث .

وعضد الدين ومن إليهما ، لا سيما أن ابن خلكان — بحكم معاصرته لابن الفارض واتصاله به ومشاهدة كثير من حاله — يعد أصدق المصادر فى هذا الصدد .

ومهما يكن للمعلومات التى أوردها البقاعى من قيمة تاريخية ومذهبية ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نبرِّئه من سوء الفهم فى بعض الأحيان ، وسوء النية فى بعضها الآخر : فهو حين يقرر أن مذهب ابن الفارض هو عين مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، إنما يدل على أنه لم يفهم الفرق بين اتحاد ابن الفارض من حيث هو حال ، وبين وحدة الوجود عند ابن عربى من حيث هى حقيقة واقعة ؛ وهو حين يزعم أن شراح تائيته ، التابعين لطريقته ، والمنتقدين له من أهل السنة ، قالوا إن أهل زمانه ، وكلهم من أهل الشريعة ، وأرباب الطريقة ، رموه بالفسق والإباحة ، إنما يتجنى على الرجل ، وعلى معاصريه ، وعلى الحقيقة معاً : فلو قد حقق البقاعى هذا كله ، وتحرّى وجه الحق فيه ، وخلّص نفسه من شوائب الهوى والحسد وسوء النية ، فدرس حياة ابن الفارض وعصره ومذهبه ، دراسة منزهة عن الغرض لانتهى إلى ما كان ينبغى أن ينتهى إليه ، وهو أن ابن الفارض كان فى حياته الخاصة والعامة مثلا أعلى ، وأن ما عرف من حاله ، وما ذاع من شعره ، كان موضع إعجاب الملك ، وإكبار العظماء والعلماء من أهل زمانه .

١٠ — وثمة مؤلف متأخر عاش فى القرن الحادى عشر الهجرى ، هو صالح ابن مهدى المقبلى اليمنى صاحب كتاب « العلم الشامخ ، فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ » ، الذى تناول فيه ابن عربى وابن الفارض وغيرهما من الصوفيه ، فأوسع أخلاقهم تجريحاً ، ومذاهبهم نقداً وتشنيعاً ؛ وهو إنما يستند فى أكثر ما يورده إلى ابن تيمية ؛ وقد سبق أن عرفنا رأيه فى ابن الفارض وابن عربى . وحسبنا أن نذكر هنا ما يراه المقبلى فى ابن الفارض ومذهبه ، فاسمع إليه حيث يقول : « . . . ويكفيك كلام ابن الفارض الذى أذعنوا له طرًّا ما ظاهره الاتحاد ، والتزام الكفر ، والترفع على الأنبياء ، وعلى الجملة فلم يبق ما يمكن

دعواه من المقامات الرفيعة ، ولا ما تأتى به الخلاعة من البذاءة الشنيعة ، إلا ادعاه » [١] ، لترى أنه إنما يرمى شاعرنا بما يرميه به هنا لما فهمه من تائيته الكبرى حيث يعلن خلع العذار فى هذه الأبيات :

خلعت عذارى واعتذارى لابس الـ   خلاعة مسروراً بخلعى وخلعتى ٧٧
وخلع عذارى فيك فرضى و إن أبى اقـ   ترابى قومى والخلاعة سنتى
وليسوا بقومى مااستعابوا تهتكى   فأبدوا قلًى واستحسنوا فيك جفوتى
وأهلى فى دين الهوى أهله وقد   رضوا لى عارى واستطابوا فضيحتى ٨٠

فابن الفارض هنا يعلن أنه خلع العذار ، وأن هذا الخلع أو هذه الخلاعة وما يستتبعان من فضيحة ، كل أولئك أحب إلى نفسه وآثر عنده إلى الحد الذى جعله يتخذ منه مذهباً . والمقبلى لا يفهم هذا الكلام إلا على ظاهره ، ولا يلتفت إلى أن الشاعر إنما يتكلم رمزاً أو تلويحاً ، ويعبرّ عما يعنيه فى لغة الوجد والشطح ، وهى أكثر ما تكون مخالفة للغة الأحوال العادية ؛ ولهذا نراه يحط على الرجل ، ويشنع به ، ويرميه بما يدل عليه ظاهر لفظه من خلاعة وتهتك وفضيحة : ولو قد فكر المقبلى فى أن ابن الفارض من أصحاب الأحوال ، وقدّر ما يكون عليه صاحب الحال من غيبة ، وما يقع تحت سلطانه من وجد وشطح ، وما يعمد إليه من رمز وألغاز بحكم حاله ، لو فكر المقبلى فى هذا كله وقدره حق قدره ، لكان أصح فهماً ، وأقوم رأياً ، وأقرب إلى روح الصوفية ، وما تنطوى عليه ألفاظهم من المعانى البعيدة عن ظاهر هذه الألفاظ . وها هو ذا ابن الفارض يبين لنا فى غير تائيته الكبرى ما يعنيه بخلع العذار ، وما ينفى عنه أنه كان متهتكا أو إباحياً ، بل هو يتخذ من خلع العذار حجاباً يستر به محبوبه عن أعين الناظرين ، صيانة له ، وغيرة عليه ، كما يدل على ذلك قوله :

فجعلت خلعى للعـــذار لثامه   إذ كان من لثم العذار معاذا

وبقوله :

ممنعةٌ خلع العـــذارى نقابها   مسربلة بردين قلبى ومهجتى

---

(١) العلم الشامخ ص ٣٧٨ .

وهذا وأشباهه من قبيل الشطحات ، وهى ألفاظ موهمة وعبارات مبهمة تصدر عن الصوفية فى أحوالهم ، ويأخذهم بها أهل الشرع فينسبون بعضهم إلى الخلاعة والإباحة على نحو ما يفعل المقبلى وأشباهه بابن الفارض ، ويضعون بعضهم الآخر فى زمرة الكفرة والملاحدة على نحو ما فعل أكثر أهل الظاهر بابن الفارض وابن عربى وغيرهما من الصوفية ومهما يكن من شىء فقد وجدت هذه الشطحات من بعض أهل الظاهر من يلتمس لأصحابها العذر على نحو ما سنذكره بعد عند الكلام على أنصار ابن الفارض إذ نعدّ ابن خلدون واحداً منهم على الرغم من أنه كان أحد الذين حطوا على الصوفية وطعنوا فى كتبهم وقصائدهم ، وكان ابن الفارض وبعض شعره موضعاً لهذا الحط والطعن كما سبق بيانه آنفاً .

ويذهب المنكرون على ابن الفارض إلى أبعد مما ذكر : فهم لا يقفون عند حد الإرجاف والتشنيع بمذهب الرجل وعقيدته ، وما شوهد من حاله إبان حياته فحسب ؛ بل هم يتجاوزون هذا كله إلى التشنيع عليه فيما يحكى عنه من تمثل الجنة له عند ما حضرته الوفاة ، وما صدر عنه من كلام بعضه نثر وبعضه شعر وهو فى تلك الحال[1] : فهؤلاء المنكرون يقولون إنه لما كشف له الغطاء وتحقق أنه غير الله ، وأنه لا حلول ولا اتحاد ، قال ما قال[2]. ونحن لا نشك فى أن الإنكار هنا راجع إلى أن أصحابه يتمسكون بحرفية ما يقرءون من كلام ابن الفارض وشعره ، ويحكمون عليه من حيث دلالته الظاهرية ، صارفين النظر عن أن من صدر عنه هذا الكلام أو هذا الشعر كان صوفيّاً خاضعاً لأحوال ومواجيد لها أثرها فى حياته النفسية ، ولا بد من أن يكون لها صدى فيما يقول ، فإذا قوله ينطوى على ما يظنه أهل الظاهر خلاعة ، أو تهتكاً ، أو حلولا ، أو اتحاداً ؛ والواقع أنه ليس من هذا كله أو بعضه فى شىء بل كل ما هنالك أنه قول قيل بلسان الحال ، وصاحب الحال معذور لأنه لا يملك من أمر نفسه شيئاً .

---

(١) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

(٢) جلاء العينين ص ٥٠ .

١١ — على أن السيد محمد أمين أفندى واعظ الحضرة القادرية فى بغداد المتوفى سنة ١٢٧٣ ﻫ قد كتب على عبارة الجوهر لمحمد بن عبد الرحيم الحنفى المنقولة فى تأويل بعض كلمات الصوفية ، وأنها قد صدرت منهم فى شطحاتهم وسكرتهم وغيبتهم ، ما يفيد أن من الواجب إنكار هذه الشطحات ، وأن منكرها مثاب عند الله ، لأنها عنده من الضلال والكفر ، وليست من الشطحات والسكر . وضرب لهذا مثلا بأبيات ابن الفارض التى يتحدث فيها عن اتحاده بمحبوبته الحقيقية وهى الذات العلية فيقول :

لها صلواتى فى المقـــام أقيمها ... وأشهد فيها أنها لى صلت ١٥٢
كلانا مصلٍّ واحد ناظر إلى ... حقيقته بالجمع فى كل سجدة
وما كان لى صلى سواى ولم تكن ... صلاتى لغيرى فى أدا كل ركعة [١] ١٥٤

١٢ — وظاهر من كل ما قدمنا من المطاعن ، أنها على كثرتها وتعدد الموجهين لها تكاد تدور حول محور واحد ، هو أن ابن الفارض من المعتنقين لوحدة الوجود ، والقائلين بالاتحاد والحلول : وهذا يكفى من غير شك لأن يجعل منه خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة . إلا أن دراسة حياته الصوفية التى قدمناها فى الفصل الثانى من هذا الكتاب ، وتحليل شعره بصفة عامة ، وتائيته الكبرى وخمريته بصفة خاصة ، وهو هذا التحليل الذى سنقدمه فى الكتابين الثانى والثالث من هذا البحث ، قد أعاننا على فهم مذهبه فهماً إن لم يكن مستقيماً من كل الوجوه ، فهو على الأقل ملائم لطبيعة الحياة النفسية التى كان يحياها الرجل ، ومطابق لمقتضيات الأحوال الصوفية التى كانت تتعاقب على نفسه : فانتهينا إلى أن مذهب ابن الفارض ليس وحدة الوجود ، ولا ما إليها من الاتحاد والحلول ، بل الأمر عنده لا يتجاوز الوحدة اللفظية التى لم يستطع شاعرنا ، وقد وصل من حبه إلى آخر أطواره ، وهو طور الفناء عن نفسه والشعور بالبقاء فى محبوبته وهى الذات العلية ، إلا أن يصطنعها فى التعبير عن حاله . وأكبر الظن أن يكون ابن الفارض قد التمس الألفاظ والعبارات التى يترجم بها عن

(١) المرجع نفسه والصفحة .

نفسه ، وعما انتهى إليه فى حبه من وصال محبوبته ، وأنسه بها ، وإلغاء التفرقة بينه وبينها ، فلم يجد خيراً من معجم وحدة الوجود يسعفه بالألفاظ والعبارات التى صور فيها حاله ، وكانت سبباً فى أن أنكر عليه المنكرون ، وشنع به المشنعون ، والحق أن كل أولئك كانوا من المسرفين .

١٣ — على أن ابن الفارض وإن كان قد مُنِىَ بكثرة الناعين عليه ، فهو مع ذلك لم يعدم أنصاراً يذودون عنه ، ويدفعون من دونه ما حام حوله أو حول مذهبه من شبهات . ولقد كان بعض هؤلاء الأنصار من أصحاب السلطان ، وأهل العلم ، ورجال الدين ، الذين لهم من المكانة العظمى والشأن الكبير فى مسائل الدين وأحكام الشرع ، ما لا سبيل معه إلى الشك فى إيمانهم ، أو التردد فى الاطمئنان إلى حكمهم . ولا نعنى بهذا ما سبق أن بيناه فى سياق هذا الفصل ، وفيما سبق من فصول هذا الكتاب ، مما ظفر به ابن الفارض من إجلال معاصريه ، سواء فى ذلك من كان ملكاً ، ومن كان وزيراً ، أو أديباً ، أو فقيهاً ، أو محدثاً ؛ وإنما الذى نعنيه هنا هو هذا التقدير الذى كان لشاعرنا فى نفوس الأجيال التى جاءت بعد مماته : فقد أعلن السلطان قايتباى نصرته لابن الفارض وسط ماكان قائماً فى عهده من الخصومات العنيفة ، والآراء المتضاربة فى أمر شاعرنا ومذهبه . وعندما استقرت الدولة العثمانية فى مصر ، أمر السلطان فى سنة ٩٢٤هـ بتلاوة القرآن خلال شهر رمضان فى سبعة أماكن معروفة بالقاهرة ، كان من بينها مسجد ابن الفارض . وفى سنة ٩٢٦ هـ أصدر القاضى الشافعى زكريا بن محمد الأنصارى فتواه التى برأ فيها ابن الفارض مما نسبه إليه خصومه ، ونسبوه به إلى العقيدة الضالة . وقد كان الفقيه الشافعى أحمد بن حجر الهيثمى المتوفى سنة ٩٧٣ هـ ممن دافع عنه ، وردّ من دونه طعن الطاعنين [١] .

١٤ — ونحن — إن كنا قد عددنا ابن خلدون بين خصوم ابن الفارض — نستطيع هنا أن نعده بين أنصاره ، ولو أنه لم يصرح بذلك : فقد عرفنا من

(١) Brockelmann : Geschichte der arabischen Litteratur, Tom. II, p. 387-389.

حياة ابن الفارض أنه صاحب غيبة وأحوال ، وأشرنا إلى أنه كان فى مذهبه متأثراً بهذه الغيبة وهذه الأحوال ، فصدر عنه ما صدر من الشطحات . وهنا نستطيع أن نتخذ من ابن خلدون نصيراً من أنصار ابن الفارض ، وذلك فيما يراه فى هذه الشطحات حيث يقول : « إن الإنصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه ، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور . فمن علم منهم فضله واقتداؤه ، حمل على القصد الجميل من هذا . وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها ، كما وقع لأبى يزيد وأمثاله . ومن لم يعلم فضله ، ولا اشتهر ، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين ما يحملنا على تأويل كلامه . وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً ؛ ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفه بقتل الحلاج لأنه تكلم فى حضور وهو مالك لحاله والله أعلم»[١]. فإذا ذكرنا ما كان عليه ابن الفارض فى حياته من غيبة عن الحس قد يطول أمدها حيناً وقد يقصر حيناً آخر ، واستعدنا ما سبقت الإشارة إليه من أن يذهب بما يذهب إليه الشاعر فى بعض أبياته يمكن أن يعد من قبيل الشطحات . وقاربنا بين ما يقرره ابن خلدون فى النص الآنف الذكر ، وبين ما عرفناه من حياة ابن الفارض ومذهبه ، رأينا إلى أى حد يمكن أن يعد ابن خلدون مدافعاً هنا عن أهل الواردات والشطحات الذين كان ابن الفارض واحداً منهم .

١٥ — ويلوح أن أكثر المدافعين عن ابن الفارض تعصباً له ، وتحمساً لدفع الشبهة عنه ، هو جلال الدين السيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ : فقد أفرد كتيباً وضعه فى صورة مقامة وسماه « قمع المعارض بنصرة ابن الفارض » ، وتناول فيه المنكرين على الشاعر الصوفى بالتجريح الذى هو أدنى ما يكون إلى الهجاء المقذع منه إلى النقد العلمى البرىء ، وحاول أن يدفع من دون الرجل مزاعم خصومه ومطاعنهم مستدلا بما كان له فى نفوس معاصريه من أهل الشريعة

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣٣ .

والحقيقة وأصحاب الحديث ، من مكانة عظيمة وشأن جليل : فهو يقول عن خصوم ابن الفارض « إنهم لم يقفوا عند نص القرآن ، ولاهم امتثلوا ما ورد عن سيد ولد عدنان ، ولا هم علموا ما قرره أئمة الشان ، ولاهم جنحوا إلى طريقة جارية على قانون الحق والفرقان»[1] . وهو يسقط حجة هؤلاء الخصوم فيقول عن ابن الفارض نفسه : « ... ألم يجتمع به الشهاب السهروردى ، وحلاه بالطراز اللازوردى ، ومقامه فى علم الشريعة والحقيقة معروف ، ومحله فى العظمة والجلالة مرسوم وموصوف ؛ وقد كان داعياً مرشداً ، ومسلكاً به يقتدى ، فلا أنكر عليه ، أو حذر الناس مما لديه ، بل شهد له بالمحبة ، ودل عليه تلامذته وصحبه ؟ ! ألم يجتمع به حافظ عصره وزاهده الشيخ زكى الدين المنذرى وغيره من حفاظ الحديث ؟ . . وكم إمام كان فى عصره ، فى حجازه وشامه ومصره ، ما منهم أحد وجه إليه إنكاراً ، ولا حط مقداراً ، ولا هدم له مناراً ، وذلك لما شاهدوه من سنى أحواله ، وتواتر عندهم من أنه محب عاشق واله»[2] . وقد أشار السيوطى بعد هذا إلى البلقينى المتوفى سنة ٩٣٠ هـ ، وقد سئل عن رأيه فى ابن الفارض ، فأجاب بقوله : « ما أحب أن أتكلم فيه » ، وإلى أن البلقينى حين أنكر بعض أبيات ابن الفارض ، لم ينكرها إلا خشية اعتقاد ظاهرها . وانتهى السيوطى إلى أنه لا يلزم من هذا الإنكار تنقيص من يوجه إليه أو ازدراء مقامه ، وإلى أن الأسلم هو أن يحسن الظن بالصوفية من أمثال ابن الفارض ، وأن نحمل كلامهم على محامله المقبولة وتأويلاته الحسنة : فقد تضافرت نصوص الأئمة على التحذير من الإنكار والرجوع إلى حسن التأويل[3] .

١٦ — على أن أنصار ابن الفارض من الصوفية أكثر من أن نحصيهم ونلم بظاهر تعصبهم له وتأثرهم به . ولعلنا حين نكتفى بذكر الذين ذكرنا من المتنصرين لشاعرنا ، إنما نقصد إلى إثبات أن أهل الظاهر لم يكونوا كلهم من

---

(١) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض ، نسخة خطية بدار الكتب والوثائق القومية رقم ٩٨ مجاميع .

(٢) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض .

(٣) المرجع نفسه .

المنكرين على الصوفية وعلى ابن الفارض الذى كان واحداً منهم . أما أهل الباطن والكشف فهم بطبيعة الحال أحق بنصرة ابن الفارض . وذلك بحكم مشربهم وذوقهم اللذين هما عين مشربه وذوقه ، الأمر الذى ينبنى عليه أن يكون دفاعهم متأثراً بتعصبهم لمن كان من أهل طريقتهم . ومع هذا فسنذكر هنا على سبيل المثال واحداً من الصوفية هو عبد الوهاب الشعرانى المتوفى سنة ٩٧٣ هـ والذى حاول أن يؤيد طريقة الصوفية ، وأن يوفق بين الحقيقة والشريعة بصفة عامة ، وأن يبرّئ ابن الفارض وابن عربى مما نسب إليهما بصفة خاصة : فالشعرانى يذكر ابن الفارض فى مواضع متفرقة من كتبه الكثيرة ، ولا يذكره إلا بقوله « سيدى عمر بن الفارض » . وهو يذكر أنصاره والمتأثرين له والآخذين عنه ، والناقدين لمزاعم خصومه ؛ وينتهى من هذا كله إلى أنه كان من أولياء الله الصالحين الذين يجب اعتقادهم والإكبار من شأنهم وعدم الإنكار عليهم . يضاف إلى هذا ما حاوله الشعرانى فى كتابه « اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر » من مطابقة بين عقائد أهل الكشف ، وعقائد أهل الفكر ، وذلك ليتأيد كلام أهل كل دائرة بالأخرى[١] . ناهيك بما ينقله الشعرانى عن شيخ الإسلام زكريا الأنصارى من قوله إن كلام الأئمة لا يخلو عن ثلاثة أحوال : فإما أن يوافق صريح الكتاب والسنة ، وهذا يجب اعتقاده جزماً ؛ وإما أن يخالف صريح الكتاب والسنة ، وهذا يُحرّم اعتقاده جزماً ؛ وإما ألا يظهر لنا موافقته ولا مخالفته ؛ وهذا أحسن أحواله الوقف[٢] .

١٧ — وإذا كان ابن الفارض واحداً من الصوفية الذين اختلف الناس حولهم ، وذهبوا مذاهب شتى فى أمر عقيدتهم وإيمانهم ، وكان من شعره مالا سبيل إلى أن يقطع فيه برأى ، وكان من هذا الشعر ما قيل بلسان الحال ؛ مما جعل المسائل التى عرض لها فى غاية الدقة والخفاء لكثرة شبهها ، واختلاف قرائنها ، وتفاوت دواعيها ، واصطباغها بهذه الصبغة النفسية التى تجعل فهمها

---

(١) اليواقيت والجواهر ج١ ، ص ٢

(٢) المرجع نفسه ص ٣ .

عسيراً على الذين لم يكابدوا أحواله ومواجيده ، أو الذين يريدون أن يخضعوا هذه المسائل للعقل الذى يقول عنه ابن الفارض نفسه إنه لا يستطيع أن يدرك ما ينكشف للسالك عن طريق ذوقه ، وذلك فى هذين البيتين من تائيته الكبرى :

فثم وراء العقل علم يدق عن | مدارك غايات العقول السليمة ٦٧٥
تلقيتـــه منى وعنى خـــذته | ونفسى كانت من عطائى ممدتى ٦٧٦

إذا كان ذلك كذلك، فقد ترتب عليه إذن أن نقف من ابن الفارض ومذهبه موقفاً معتدلا ، فنأخذ ما يتمشى من أحواله وأقواله مع الشرع على ما هو عليه ، ونؤول ما يحتاج إلى التأويل من هذه الأقوال والأحوال ، على محامله الحسنة إن كان إلى ذلك سبيل ، وإلا فإنكاره أولى إذا كان مخالفاً للشرع مخالفة صريحة واضحة لا تقبل شكًّا ولا جدالا . لاسيما أن الحكم على أذواق الصوفية وأقوالهم التى تعبر عن مذاهبهم ، وما عسى أن يكون فيها موافقة أو مخالفة لأحكام الكتاب والسنة ، كل أولئك يستدعى – كما يقول تقى الدين السبكى – «معرفة طرق جميع أهل اللسان من سائر قبائل العرب فى حقائقها ومجازاتها واستعاراتها ، ومعرفة دقائق التوحيد وغوامضه ، إلى غير ذلك مما هو متعذر جدًّا على أكابر علماء عصرنا فضلا عن غيرهم »[1] . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الخير كل الخير هو ألا نساير الهوى ، ولا نُحكّم سوء النية أو سوء الفهم ، عندما نريد أن نحكم حكماً سليماً مستقيماً إلى حد بعيد على كل من صدر عنه لفظ غامض أو عبارة مبهمة يمكن أن يُؤَوَّلا تأويلات مختلفة لعل فى بعضها ما يُحسن الظن بصاحبه ، وأن يكون رائدنا هو ذلك المبدأ الأسمى الذى قرره رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله : « لأن يخطئ الإمام فى العفو ، أحب إلىّ من أن يخطئ فى العقوبة »

وهكذا نرى من كل ما تقدم فى فصول هذا الكتاب الأول من بحثنا ، أن حياة ابن الفارض وشخصيته وديوانه ومذهبه ، كل أولئك كان خليقاً بالدرس والتحليل والتعليل بحيث يتهيأ لنا إعطاء صورة ، إن لم تكن تامة من

---

(١) الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٣ – ١٤ .

كل الوجوه . فليس أقل من أنها مقاربة لما كان عليه الرجل فى حياته العامة والخاصة، وكاشفة التكوين فكرة عن مكانته من تاريخ الحياة الروحية فى الإسلام، وأثره فى الحياة الدينية والفكرية سواء فى عصره أم فى العصور التى تعاقبت بعد ذلك . أما حبه الذى قضى حياته هاتفاً به ومرتلا أناشيده . وما لهذا الحب من أطوار يسمو بعضها على بعض . ويختلف بعضها عن بعض . وما ينطوى عليه هذا الحب من المعانى الصوفية . والأذواق الروحية . وتحليله من الناحية النفسية . فذلك كله ماسنحاول أن نكشف عنه فى الكتاب التالى .

الكتاب الثانى

حب ابن الفارض وأطواره

تمهيد

الحب الإلهى قبل ابن الفارض

١ ـ احتفظ تاريخ الآداب العربية الإسلامية بألوان أربعة للغزل امتاز كل منها بطابع خاص بطبعه ومثل أعلى يطمح إلى تحقيقه :

(١) غزل العذريين وهم الذين كانوا يرتلون فى شعرهم أنشودة الحب العفيف ، ومنه شعر مجنون ليلى وجميل بثينة ، وكثير عزة .

(٢) غزل الإباحيين أو المحققين كما يسميهم أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين [١]، وهم الذين كانوا يصورون فى شعرهم الحب المادى ، ويصفون لذاته العملية ، وزعيمهم عمر بن أبى ربيعة .

(٣) الغزل العادى الذى ليس فى حقيقة الأمر إلا استمراراً لغزل الجاهليين المألوف [٢].

(٤) غزل الصوفية الذين اتخذوا من الشعر أداة يستعينون بها على بث حبهم للذات الإلهية ، ووصف أحوالهم ومقاماتهم فى طريق هذا الحب ، وزعيمهم عمر بن الفارض الذى يعد شعره فى الحب الإلهى أرق وأسمى ما وصل إليه الغزل الصوفى العربى من دقة الوصف ، ورقة الشعور ، وخفة الروح . والذي يعنينا من هذه الألوان الأربعة للغزل هو من غير شك غزل الصوفية ، الذى يحسن أن نلم به هنا إلمامة يسيرة تمهيداً لدراسة حب ابن الفارض وأطواره ومعرفة هل كان هذا الحب إلهيًّا أو غير إلهى .

٢ ـ يظهرنا تاريخ التصوف الإسلامى على أن الحياة الروحية فى الإسلام، كانت فى أول عهدها بالظهور عبارة عن هذا الزهد الذى أخذ يقوى ويشتد سلطانه على نفوس الزهاد والعباد: فى الفترة التى تقع بين سنتى ٤٠هـ و١١٠هـ ،

(١) حديث الأربعاء ج ٢ ص ٣٦ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

ازداد عدد الزهاد الذين انتشروا فى البصرة والكوفة والمدينة، وحدثتنا عنهم كتب الطبقات ، وصورت لنا ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مجاهدات ورياضات قوامها الزهد والتقشف والورع . ولو أردنا أن نميز هذا الطور من أطوار التصوف الإسلامى بميزة خاصة ، لرأينا أن أخص ما كان يمتاز به زهد الزهاد ، وعبادة العباد فيه ، أنهم كانوا يصدرون عن الخوف من النار والطمع فى الجنة ، وبعبارة أخرى أنهم كانوا يعبدون الله عبادة مشوبة بغرض يسعون إليه من وراء هذه العبادة وهو أن يثيبهم الله بإدخالهم الجنة التى أعدها لعباده المتقين .

ولعل أظهر الشخصيات التى ظهرت فى هذه الفترة ومثلت روح العصر تمثيلا واضحاً قوياً ، هى شخصية الحسن البصرى (٢١ — ١١٠هـ) : فقد كان الحسن البصرى زاهداً فى هذه الحياة الدنيا ، مزدرياً لها ، وكان يعبر عن زهده بالحزن الدائم الذى يعد فى رأيه خير ما ينمو به العمل الصالح . هذا فيما بينه وبين نفسه ، أما فيما بينه وبين الله فقد كان الحسن مخوفاً إلى أبعد حدود الخوف الذى يرى أنه ليس ثمة شىء خير منه ينمى التقوى[١]. وليس أدل على إسراف الحسن فى الخوف ، وإذعانه له ، من قول الشعرانى عنه : «كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له »[٢].

٣ — وبينما كانت حياة الزهاد فى القرن الأول للهجرة ، وفى شطر من القرن الثانى، على ما كانت عليه حياة الحسن من زهد قوامه الخوف من عذاب النار ، والشوق إلى ثواب الجنة ، إذا بالحياة الصوفية ترقى رويداً رويداً ، فتتجه وجهة أخرى لايدفعها إليها خوف من عقاب ، أو طمع فى ثواب ؛ إنما الذى يدفعها هو حب الله حباً لايقصد به إلا مطالعة وجهه الكريم ، والاستمتاع بجماله الأزلى . وأغلب الظن أن أول من أخرج التصوف عن تأثره بعامل الخوف ، وأخضعه لعامل الحب ، هى هذه الزاهدة العابدة العاشقة : رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ والتى يقول عنها الأستاذ ماسينيون ، إنها تركت فى الإسلام أريجاً

(١) Massignon: Lexique Technique de la Mystique Musulmane, 7. 169.

(٢) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٣١ — ٣٢ .

من الولاية لن يتبخر ، وإنها استعملت فى غير تردد لفظة الحب فى العشق الإلهى معتمدة على ما ورد فى القرآن[1]. وإننا إن كنا نرى غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد تغنى « الحب » أو « العشق » ، فإن أحداً من هؤلاء الزهاد أو العباد لم يسبق رابعة إلى استعمال لفظة « الحب » استعمالا صريحاً ، وتوجيهه إلى الله توجيهاً قويًّا ، وربطه بالكشف هذا الربط الذى تظهرنا عليه أبياتها المشهورة التى تقول فيها :

أحبك حبين : حب الهوى وحبًّا لأنك أهل لذاكا

فأما الذى هو حب الهوى فشغلى بذكرك عمن سواكا

وأما الذى أنت أهل له فكشفك لى الحجب حتى أراكا

فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

فأنت ترى من هذه الأبيات أن رابعة تناولت فيها الحب الإلهى بشكل صريح ؛ وأنها قسمت هذا الحب إلى قسمين : حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه ؛ وحب الله لذاته ، وهو هذا الحب الذى تطالع فيه جمال الربوبية ؛ وأن أعلى الحبين وأرقاهما هو من غير شك حب الله الذى تجرد عن الهوى ، وقصد به إلى مشاهدته ، واجتلاء طلعته . وهذا الحب الثانى المجرد عن الهوى ، المنزه عن الغرض ، هو من غير شك ما كانت تؤثره رابعة على غيره ، كما يدلنا على ذلك قولها فى إحدى مناجاتها : « إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقنى بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى » ؛ وقصتها مع سفيان الثورى ، وقد سألها ما حقيقة إيمانها ، فأجابته بقولها :

---

(١) Massignon: Lexique Technique de la Mystique Musulmane, p. 193-194.

ورد فى القرآن الكريم (سورة المائدة — آية ٥٣) : « « يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم و يحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » .

« ما عبدته خوفاً من ناره ، ولاحباً لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه » . وسنرى عند تحليلنا لحب ابن الفارض ، وتقسيمه إلى أطوار ثلاثة ، كيف كان الشاعر متأثراً بمذهب رابعة إلى الحد الذى يمكن اعتباره معه تلميذاً لها في الحب الذى لايوجهه خوف من نار أو طمع فى جنة ؛ بل إن غرضه الأسمى هو الظفر بنظرة من وجه المحبوبة الحقيقية كما تظهرنا على ذلك قصة احتضاره ، وتمثل الجنة له[1] .

ولو استطردنا فى ذكر تاريخ لفظة « الحب » أو « المحبة » واستعمالها فى التصوف الإسلامى لرأينا أن رابعة كانت صاحبة الفضل كل الفضل على من جاء بعدها من صوفية المسلمين الذين اصطنعوا لفظة « الحب » فى غير ما تردد أو إبهام . ولو نظرنا فضلا عن هذا إلى أقوال بعض الصوفية الذين عاصروا رابعة . أوسبقوها ، لتبينا مقدار الأثر الذى تركته هذه المرأة فى الحياة الروحية الإسلامية ، ولعرفنا قيمة هذا التوجيه الجديد الذى وجهته لها : فنحن نلاحظ مثلا أن مالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١هـ ، لم يكن يستعمل فى أقواله لفظة «الحب » فيما يتعلق بالله ، ولكنه كان يستعمل بدلها لفظة « الشوق » . ونلاحظ أيضاً أن عبد الواحد ابن زيد المتوفى سنة ١٧٧ ، هـ كان يؤثر لفظة « العشق » على لفظة « المحبة » التى رفضها لأنها فى رأيه أثر من الآثار اليهودية والمسيحية[2] . ومع أن عبد الواحد بن زيد كان من الفقهاء ، إلا أنه خالفهم باستعماله لفظة « العشق » ، للدلالة على الحب الإلهى ، وهذا غير جائز فى حق الله لأن العشق هو — كما قال أبو على الدقاق — مجاوزة الحد فى المحبة ، والحق سبحانه لايوصف بأنه يجاوز الحد، فلا يوصف بالعشق ؛ ولا يقال أيضاً إن عبداً جاوز الحد فى محبته لله تعالى[3] . ومهما يكن من رأى الفقهاء فى العشق ، ومنافاته للذات الإلهية ، فقد فضله عبد الواحد بن زيد على المحبة فى القرن الثانى للهجرة ،

---

(١) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

(٢) Lexique Tech. de la Myst. Musul. p. 174.

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٤٥ .

كما أن صوفياً من صوفية القرن الثالث ، هو أبو الحسين النورى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ رأى أن العشق ليس بأكثر من المحبة[١].

وما زالت لفظة « الحب » مختفية من معجم الاصطلاحات الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة ، ففتحت بها هذا الفتح الجديد ، وأضافت إلى المعجم الصوفى لفظة لا كغيرها من الألفاظ التى تستعمل دون أن يكون لاستعمالها أثر فى توجيه العواطف والأفكار ، ولكنها لفظة غيرت وجه الحياة الصوفية ، ووجهتها وجهة جديدة ، ودفعتها إلى تحقيق غاية سامية جديدة لا صلة بينها وبين الخوف من العقاب ، أو الأمل فى الثواب .

٤ — أخذت لفظة « الحب » تشيع فى أقوال الزهاد والعباد الذين عاشوا بعد رابعة : فهذا هو معروف الكرخى المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١ هـ ، تبين لنا أقواله على قلتها وقصرها ، أنه قبل اللفظتين اللتين كانت تدور حولهما المناقشات فى مدرسة بغداد وهما الطمأنينة (= المعرفة) والمحبة . وهذا أيضاً هو الجنيد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ ، قد استعمل لفظة المحبة ، وقال فيها كلاماً يعده صوفية وقته خير ما قيل فى تحديدها . وفضلا عن هذا كله فإننا نلاحظ أن عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراستهم لها بلغت شأواً بعيداً فى القرن الثالث للهجرة ، حتى إن أحدهم وهو المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ ، وضع فيها فصلا خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة ، تحدث فيه عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية ، أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ، كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحبوب ، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد . وكان ذوالنون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، من صوفية القرن الثالث الذين استعملوا فى غير تردد لفظة الحب ، كما كان أول من فصل مسألة المعرفة[٢]. ولدينا من رجال المدرسة الخراسانية فى ذلك القرن يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ هـ ، نراه يستعمل لفظة الحب استعمالا صريحاً ، ويقول عنه الأستاذ ماسينيون إنه أول

---

(١) Recueil de Textes Inédits, p. 51.

(٢) Lex. Tech. de la Myst. Musul. p. 186.

من أعلن حبه لله فى شعر صريح الأسلوب [١] .

وهكذا شاعت لفظة الحب أو المحبة فى أقوال الصوفية ورسائلهم إبان القرن الثالث للهجرة شيوعاً أخذ شكله الجذاب القوى فى الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ ، الذى ترك فى مسألة المحبة ، وما يتصل بها ثروة خصبة استغلها الصوفية فى العصور التى جاءت بعده استغلالا قوياً . خلف الحلاج آثاراً كثيرة فى المحبة ، بعضها منظوم وبعضها منثور ، وكلها واضح صريح فى دلالته على أن الرجل قصد بها إلى حب الله ، ووصف ما أحسه فيه من الأحوال والمواجيد ، وما انتهى إليه فيه من الاتحاد حيناً والحلول حيناً آخر .

٥ — وعلى هذا النحو من الذيوع والانتشار أخذت مسألة المحبة تحتل من نفوس الصوفية ومؤلفاتهم المحل الأرفع ، فعدها بعضهم من المقامات ، وعدها بعضهم الآخر من الأحوال ، وأفردوا لها من هذه الكتب فصولا خاصة يحللونها فيها ويحددونها ، ويكشفون عن وجه الحق فيها تارة بكلام منظوم ، وتارة بكلام منثور . وإن نظرة إلى « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ و « قوت القلوب » لأبى طالب المكى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ و « كشف المحجوب » للهجويرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ أو ٤٦٤ هـ ، و « الرسالة » للقشيرى المتوفى سنة ٤٦٥ هـ ، و « إحياء علوم الدين » للغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، و « محاسن المجالس » لابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ — تكفى لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بهذه المسألة ، ومحاولتهم إثبات ما دار حولها من آراء ، وما قيل فيها من أقوال كانت بمثابة المواد الأولية التى اعتمد عليها الشعراء الصوفيون المتأخرون فى نظم أشعارهم فى الحب الإلهى .

٦ — وعن هذا الحب صدرت طائفة قيمة من الشعر الغزلى الذى استعان به أصحابه على الإعراب عما تتأثر به نفوسهم من المواجيد ، وما يتعاقب على هذه النفوس من الأحوال . وليس من شك فى أن ما يدخل من هذا الشعر فى باب الغزل الإلهى ، لم يقصد به أصحابه الجمال الفنى لذاته ، ولا الصناعة الشعرية من حيث هى ،

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٣٨ .

وإنما هو ضرب من التعبير وجدوه أكثر ملاءمة لحقائقهم ، وتصوير ما تكنه سرائرهم من ناحية ، ورأوا أنه أقدر على التأثير فى السامع تأثيراً قوياً ، وأدعى إلى إهاجة العاطفة ، وإثارة الشعور من ناحية أخرى . وإنك لتراهم قد عمدوا فى هذا الشعر إلى الحب وما يتصل به من ذكر أسماء المعشوقات ، والوصل والهجر ، والقرب والبعد ، وإلى الخمر وما يتصل بها من حان وألحان ، وكأس وندمان ، وغير ذلك من الأشياء التى توجد عادة فى الشعر الغرامى والخمرى ، الذى يعبر به عن عاطفة إنسانية نحو معشوقة آدمية ، وعن حالة نفسية هى السكر الناشئ من تناول الخمر المستخرجة من الكرم ، ومن هنا صعب التمييز بين الشعر الغزلى والخمرى العادى ، وبين الشعر الصوفى ؛ ومن هنا أيضاً ترى فريقاً من الأوربيين قد ذهب إلى اتهام الصوفية بالتهالك على الشهوات الحسية ، واللذات العملية ، كما زعم كليمان هوار ، من أن ابن الفارض كان شاعراً خمرياً ، أحب الخمر المعصورة من الكرم حباً عنيفاً[١]؛ ناهيك بما ترتب على اصطناع شعراء الصوفية ألفاظ الغزليين والخمريين من اتهام رجال الدين لهم بالفسق والإباحة ، ورميهم إياهم بالكفر أو الزندقة ؛ وناهيك أيضاً بما يظنه العامة من أن ألفاظ الحب وعباراته ، وأوصاف الخمر والتغنى بها ، ليس أشياء أخرى غير ما يدل عليه ظاهرها : فإما أنها رموز وإشارات ، أو كنايات وتلويحات ، لها من المعانى العميقة ما يجل عن فهم من ليس من أصحاب الأذواق الروحية والأحوال الصوفية ، فذلك مالا يقبله العامة ، ولا تسيغه عقولهم ، ولا تطمئن إليه نفوسهم . وحسبنا أن نشير هنا إلى ما وجه إلى ابن عربى من طعن رجال الدين ، وما علق بنفوس العامة من سوء ظن به ، وسوء فهم شعره الغزلى الذى يصور به حبه الإلهى فى ديوانه « ترجمان الأشواق » : فقد كان كل أولئك حافزاً لهذا الصوفى الكبير إلى أن يضع بنفسه شرحاً لهذا الديوان ، يبين فيه مراميه ، ويوضح ماخفى على العامة من معانيه .

٧ — وقد يتساءل البعض : لم لم يعبر الصوفية عن حبهم الإلهى فى ألفاظ

---

(١) انظر ص ١٠٧ من هذا البحث .

صريحة ، وعبارات واضحة ، بينة التوجيه ، بدلا من اصطناع هذا الأسلوب الرمزي الذي يولد كثيراً من الخلط والاضطراب ، ويؤدي إلى إلقاء كثير من الشبه على من يتأثر هذا الأسلوب ؟ ويجيب الصوفية أنفسهم عن هذا السؤال بما يفيد أنهم يؤثرون الإشارة على العبارة ، ويعمدون إلى التلميح دون التصريح ، ستراً لحقائقهم ، وكتما لأسرارهم ، وغيرة على هذه الحقائق والأسرار من أن تشيع في غير أهلها ، أو تنكشف لمن ليس أهلا لها ؛ وها هو ذا القشيري يعلل إيثار الصوفية هذا اللون من الأسلوب فيقول : « إن لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها ، انفردوا بها عن سواهم ، وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها ، من تقريب الفهم على المخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها . وهذه الطائفة (يعني الصوفية) يستعملون ألفاظاً فيما بينهم ، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإخفاء والستر على من باينهم في طريقتهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم »[١] . فإذا أضفنا إلى ما يذكره القشيري هنا ، أن الصوفية فيما يصلون إليه من المقامات ، وما يصدرون عنه من الأحوال ، إنما يتخذون سبيلهم من الذوق لا من العقل ؛ وإذا عرفنا أن أخص خصائص الذوق الصوفي هي الصبغة الشخصية أو الذاتية . بمعنى أن ما ينكشف لصاحب الذوق في ذوقه ، لا يمكن أن ينكشف إلا لمن كابد حاله ، وشرب من كأسه — إذا عرفنا هذا كله ، انتهينا إلى تعليل هذا الخفاء الذي يسود أكثر الآثار الصوفية ، تعليلا يلائم طبيعة الأشياء ، وطبيعة الأغراض التي يرمي إليها الصوفية .

وبين أيدينا ديوان ابن الفارض ، وهو ما هو من تغني الحب والجمال والخمر ، ومن ذكر أسماء المعشوقات ، وما يتصل بهذا كله من ألفاظ العذريين والمحققين من الغزليين والخمريين سواء بسواء . ونريد هنا أن نتناول حب هذا الشاعر

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ .

بالتحليل والتعليل ؛ فنتعرف عناصره ، ونرده إلى أصله فى النفس الإنسانية ، ونتبين أطواره المختلفة التى تعاقبت على حياة الرجل الروحية ، وذلك على وجه يمكننا فى النهاية من أن ننتهى إلى رأى فى هذا الحب ، وهل هو حب إنسانى ، وغزل خمرى مادى ، أوهو حب إلهى ، وتغن بأوصاف الخمر الروحية التى كنى بها الشاعر عن الحب الإلهى أو المعرفة الإلهية ، على نحو ما سنبينه فى مواضعه من هذا الكتاب .

الفصل الأول

بين الحب الإنسانى والحب الإلهى

من أى أنواع الغزل كان شعر ابن الفارض ؟ – أسلوب ابن الفارض فى الغزل – التلويح – أحب إنسانى أم حب إلهى ؟ – هل أحب ابن الفارض حبا إنسانيا ؟ – غزل ذو وجهين – غزل إلهى خالص – الجمال المطلق موضوع هذا الغزل – خصائص هذا الغزل – حب الله لأن يعرف : موضوعه وخصائصه – مدح الرسول وحب الحقيقة المحمدية .

١ – لعل أول ما يواجه الباحث عن حقيقة حب ابن الفارض وطبيعته ، هو هذه الأسئلة : من أى أنواع الغزل يمكن أن يكون شعر ابن الفارض؟ أهو غزل من نوع غزل العذريين الذين كانوا يتغنون الحب العفيف ؟ أم هو كغزل المحققين من الإباحيين والحسيين والخمريين ؟ أم هو كغزل الجاهليين الذين كانوا يستهلون قصائدهم بطائفة من الأبيات يتغنون فيها حب هذه أو تلك من نسائهم ؟ أم هو غزل إلهى من قبيل غزل رابعة العدوية وغيرها من الصوفية ، عمد فيه صاحبه إلى معجم العذريين والإباحيين والخمريين ، فاستقى منه ألفاظه وعباراته ، واتخذ منها إشارات وكنايات يرمى من ورائها إلى حقيقة أدق ، ومعنى أعمق مما يدل عليه ظاهرها ؟ . . ولكى نجيب عن هذه الأسئلة إجابة تضع حب شاعرنا فى موضعه اللائق به من أنواع الغزل المختلفة ، وتلائم طبيعة الحياة الإنسانية بصفة عامة ، وطبيعة الحياة التى كان يحياها ابن الفارض نفسه بصفة خاصة ، لا بد من أن نقف وقفة عند أسلوب الشاعر فى الغزل ، وما يصطنعه فى هذا الغزل من ألفاظ وعبارات ، وما عسى أن يكون من هذه الألفاظ والعبارات ، إشارات وكنايات ، يعبر بها صاحبها عن حبه تعبيراً رمزياً ؛ ولا بد لنا أيضاً من أن نذهب فى حل المسألة إلى افتراض بعض الفروض ، فلعل فى ذلك ما يعيننا على فهم الحياة الروحية لابن الفارض ، وعلى تفسير حبه تفسيراً يلائم طبيعة هذه الحياة الروحية من ناحية ، ولا يتنافى مع ما عرفناه من سيرة الرجل فى أطوار حياته المختلفة من ناحية أخرى .

٢ — ويلاحظ المتأمل فى ديوان ابن الفارض ، أن هذا الديوان يكاد يكون كله تصويراً لعاطفة واحدة هى عاطفة الحب التى عبر عنها الشاعر فاستعمل طائفة كثيرة من ألفاظ الغزليين والخمريين ، ووجهها هذه الوجهة التى تخفى وتغمض فى بعض القصائد ، وتظهر وتتضح فى بعضها الآخر : فالحب والعشق والهوى والغرام والهيام والصبابة ، والشوق والاشتياق والجوى ، والقرب والبعد ، والوصل والصد ، كل أولئك وكثير غيره ألفاظ شاعت فى ديوان ابن الفارض وتكاد تفيض بها كل قصائده . وإنه ليستعمل هذه الألفاظ على أن بعضها مرادف لبعض حيناً ، وعلى أن فى بعضها معنى يزيد على ما فى بعضها الآخر حيناً آخر ، كما يدل على ذلك قوله فى « التائية الكبرى » :

وجاوزت حد العشق فالحب كالقلى ... وعن شأو معراج اتحادىَ رحلتى ٢٩٥
فطب بالهوى نفساً فقد سدت أنفس الع ... باد من العباد فى كل أمة ٢٩٦

وقوله فى « اللامية » :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل ... فما اختاره مضنى به وله عقل

وقوله فى « التائية الكبرى » أيضاً :

وما بين شوق واشتياق فنيت فى ... تول بحظر أو تجل بحضرة ٣٢

وابن الفارض يذكر ويخاطب من يحب تارة بضمير المفرد المذكر أو المؤنث ، وتارة أخرى بضمير جمع المذكر أو المؤنث المخاطب أو الغائب. وهو حين يذكر محبوبته تراه يسميها مرة ليلى ، ومرة أخرى سلمى ، وتارة مى ، وتارة أخرى سعاد ، إلى غير ذلك من أسماء النساء اللائى أحبهن شعراء العرب ، وتغنوا حبهن فى شعرهم. وهو حين يكنى عن محبوبه أو محبوبته ، تراه يعمد إلى ألوان مختلفة من الكنايات : فيخاطب محبوبه بقوله : « سائق الأظعان » ، ويتحدث عنه فيشبهه بالرشا والظبى والمهاة ، وبالرامى الذى يرمى الحشا بسهم لحاظه . . . إلى غير ذلك من الكنايات والتشبيهات والمجازات التى حفل بها شعر شاعرنا.

وفوق هذا كله ، فإن ابن الفارض يتغنى الخمر فى بعض أبيات من تائيته

الكبرى وتائيته الصغرى وغيرهما من قصائده القصار . وأنه ليفرد لهذه الخمر قصيدة برمتها ، يقدم فيها أوصافها ويصف آثارها فى نفوس الذين يقبلون عليها ، ويسكرون بها . وهو هنا يستعمل فى صراحة كل ما يتصل بالخمر من حان ودن وكأس وقدح ، وسكر ونشوة ، وألحان وندمان ، إلى غير ذلك من الأشياء التى يتردد ذكرها عادة فى شعر الخمريين من القدماء والمحدثين .

وهنا نتساءل : ما شأن هذه الألفاظ التى يعبر بها ابن الفارض عن حبه ، وعن خمره ، وهذه الأسماء التى يسمى بها محبوبه أو محبوبته ؟ هل يعبر بها عن حب إنسانى ، ويصف فيها خمراً مادية ، أو أنه يتخذ من هذا كله رموزاً وكنايات يشير بها إلى حب إلهى ، وإلى خمر روحية ؟ . الحق أن حل هذه المشكلة يحتاج إلى معرفة الحياة العاطفية لابن الفارض ، ودراسة أطوارها المختلفة ، وتحليل شعوره تحليلا نفسيًّا وتاريخيًّا معاً ، ومحاولة الملاءمة بين هذا كله وبين شعره ، وما يصطنعه فى هذا الشعر من أسلوب التصريح والعبارة ، أو أسلوب التلويح والإشارة . وليس من شك فى أن ابن الفارض بحكم حياته الصوفية التى كان يحياها مذ بدأ سياحته بوادى المستضعفين بالمقطم ، حتى وافته منيته ، لا بد أن يكون مثله كمثل كثير من الصوفية فيما يستعملون من رمز ، وما يؤثرون من كناية أو إشارة يعمدون فيها إلى إخفاء أسرارهم ، وستر حقائقهم عمن ليس من طريقهم ، ولا أهلا للوقوف على حقيقة المعانى التى تنطوى عليها ألفاظهم . وليس من شك أيضاً فى أن ابن الفارض كان قبل التجريد والسياحة إنساناً كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له من مطالب الحس ورغبات النفس ، ويتأثر بما يتأثرون به من جمال يتجلى فى مختلف الصور الإنسانية والحيوانية والجمادية . وإذن فليس ما يمنع من أن يكون شاعرنا قد أحب حبًّا إنسانيًّا فى أول عهده ، ثم أقبل بعد ذلك على الله ، وجرد عزمه فى حبه له ، وإعراضه عمن سواه ، فكان لكل من الحبين صداه فى شعره ، حتى ليخيل لنا ، ونحن نقرأ بعض أبياته ، إننا إزاء غزل من هذا اللون الذى كان يصدر عن العذريين ، أو ذاك الذى كان يتغناه الإباحيون المحققون . وليس ما يمنع فوق هذا كله من أن يكون الشاعر قد عبر عن حبه الإلهى فى لغة الغزل الإنسانى متأثراً فى ذلك طريقة

الصوفية فى الرمز والإلغاز ؛ ومن ثم اختلط الحبان ، وتشابه الغزلان ، وأصبحنا فى أكثر الأحيان حيارى لا ندرى ، حين نقرأ بعض قصائد شاعرنا ، هل نحن حيال شعر يتغنى فيه صاحبه حب ليلى أو سلمى أو سعاد حقيقة ، أو أن كل هذه الأسماء وما يوجه إلى صاحباتها ، من حديث الحب والإقبال ، والود والوصال ، والهجر والصد ، وغير ذلك ، ليس إلا لوناً من ألوان التعبير الرمزى الذى آثره الشاعر غيرة على محبوبته الحقيقية ، وصيانة لأسرار محبته الإلهية من أن تنكشف لغير أهلها ، أو يقف عليها من ليس مستعداً لها ، ولا خليقاً بها .

٣ — ويكاد هذا الخلط بين الحبين الإلهى والإنسانى ، يكون حظاً شائعاً بين قصائد ابن الفارض كلها ، لا يستثنى من ذلك غير قصيدتيه « التائية الكبرى » و« الخمرية » ، فهما — كما سبقت الإشارة فى الفصل الثالث من الكتاب الأول — قصيدتان صوفيتان ، لاشك فى أن الحب الذى تصوران ، حب إلهى خالص . وإذا صادفنا فيهما أبياتاً يمكن أن تفهم على أنها غزل إنسانى أو خمرى ، فمن اليسير أن نؤول هذه الأبيات تأويلا صوفياً ، ونوجهها توجيهاً إلهياً ، لا سيما أن أسلوب الرمز والإيماء واضح هنا ، وكثرة القرائن ومقتضيات الأحوال ، تعين على فهم هاتين القصيدتين فهماً صوفياً ؛ وتفسير الحب الذى يهتف به الشاعر فيهما على أنه حب إلهى لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

ومهما يكن من فهم حب ابن الفارض فى بعض قصائده على وجهين ، أحدهما إنسانى ، والآخر إلهى ، فإن شراحه ، وهم الذين ذاقو ذوقه ، ونهلوا من مورده ، قد ذهبوا إلى أن كل ما يذكر فى ديوانه من محبوب أو محبوبة ، ومن صور وتعينات مختلفة ، سواء ما كان منها رياضاً ، أو زهراً ، أو شجراً ، أو طيراً ، إنما يقصد به الحقيقة الإلهية من حيث تعيناتها ، لا هذه التعينات ذاتها . وهؤلاء الشراح الذين يذهبون هذا المذهب ، وفى مقدمتهم عبد الغنى النابلسى ، إنما يفعلون بشعر ابن الفارض ، ما فعله ابن عربى بشعره هو ، من تأويل الألفاظ تأويلا رمزياً يخرجها عن ظاهرها إلى ما هو أبعد من هذا الظاهر : فقد نظم ابن عربى طائفة من القصائد تغنى فيها الحب الإلهى مصطنعاً أسلوب الإشارة ، وشرح بنفسه هذه القصائد ، وأظهرنا من خلال هذا الشرح على أنه إنما يجرى

على طريقة الصوفية فى الكناية والإيماء وضمن هذا كله كتابه المسمى « ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق » الذى يقول فى مقدمته ما نصه : « . . . فكل اسم أذكره فى هذا الجزء فعنها أكنى ، وكل دار أندبها فدارها أعنى ؛ ولم أزل فى هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية ، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا المثلى ، فإن الآخرة خير لنا من الأولى .. والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الأبية ، والهمم العلية ، المتعلقة بالأمور السماوية . . وجعلت العبارة فى ذلك بلسان الغزل والتشبيب ، لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعى على الإصغاء إليها . وهو لسان كل أديب ظريف ، روحانى لطيف . . »[١].
فابن عربى هنا قد نبه على الطريقة التى اتبعها فى ديوانه ، وأظهرنا على الدوافع التى من أجلها آثر أسلوب الغزل والتشبيب ، وأودعه لطائف قلبه ، وحقائق حبه ؛ وهو بهذا قد أزال كثيراً من الشكوك والأوهام التى يمكن أن تنشأ حول شعره ، فتجعله عند البعض شعراً غزلياً قصد به إلى تصوير حب إنسانى خالص .

أما ابن الفارض فلعل أمر غزله وطبيعة هذا الغزل أكثر تعقيداً مما هو عند ابن عربى : ذلك بأن ابن الفارض لم يشرح ديوانه بنفسه، ولم يبين لنا فى وضوح وجلاء هل كان كل غزله إلهياً ؟ وهل ما ورد فى هذا الغزل من ألفاظ وعبارات قد قيل كله بلسان الذوق والحال ، وصيغ كله على طريقة الصوفية فى الرمز والإيماء إلى الواردات الإلهية ؟ على أنه إن لم يفعل فقد أظهرنا فى تائيته الكبرى على أنه أخذ من التلويح بحظ وذلك حيث يقول :

وعــنى بالتلويح يفهم ذائق غنى عن التصريح للمتعنت ٣٩٥
بها لم يبح من لم يبح دمه وفى الـ إشارة معنى ما العبارةُ حدت ٣٩٦

فهو هنا يقرر أنه قد عمد إلى التلويح دون التصريح ، وآثر الإشارة على العبارة ؛ وبين قيمة التلويح بالقياس إلى التصريح من حيث إن ما يصطنع فيه

---

(١) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ، بيروت ١٣١٢ هـ . ص ٤ — ٥ .

التلويح لا يفهمه إلا من كان صاحب ذوق ، نافذ البصيرة ، دقيق الشعور ، له من هذا كله ما يغنيه عن تصريح المتعنت الذى ينكر على صاحب الذوق تلويحه ؛ ويكشف لنا عما دفعه إلى إيثار الإشارة على العبارة فيقول : إن الإشارة سبيل الصوفى إلى ستر أذواقه ومكاشفاته عمن ليس من أهل الذوق والمكاشفات ، ولعله لو اصطنع أسلوب العبارة فعبر فى صراحة ووضوح عن أسراره وحقائقه ، لكان فى ذلك ما يحنق عليه الناس ، ويشككهم فيه ، ويغرى به أهل الظاهر فيجعلهم يبيحون دمه على نحو ما فعلوا بالحلاج ؛ يضاف إلى هذا كله أن ابن الفارض يؤثر الإشارة لما لها من لطافة تجعلها تتسع لأكثر مما تتسع له العبارة من المعانى . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن شعر ابن الفارض الذى يتغنى فيه الحب ، ويصف الخمر ، لا يصح أن يؤخذ على ظاهر ألفاظه ؛ وإنما يجب أن يلاحظ فيه عامل التلويح والإشارة ، وأن يفهم على أنه صادر عن صاحب ذوق وحال .

٤ — على أننا نلتى فى ديوان ابن الفارض أبياتاً لانستطيع أن نقف إزاءها مقيدين بقيود التلويح والإشارة ؛ بل نحن مضطرون إلى أن نذهب فى فهمها مذهباً إنسانياً أو مادياً يجعل من الحب الذى يتغناه الشاعر فيها شيئاً حسياً ، ومن المحبوب الذى يذكره مخلوقاً آدمياً ، ومن يدرى فلعله نظم هذه الأبيات فى وقت لم يكن قد خلص فيه بعد خلاصاً تاماً من أغلال الحس وشهوات النفس ، فكان إنساناً كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له ، ويتأثر بما يتأثرون به ، فيحب هذه المرأة أو تلك حباً ، وإن كان أفلاطونياً منزهاً عن الأغراض الدنيئة ، فإنه حب إنسانى على كل حال ، كهذا الذى يصوره الشاعر فى قوله :

ولما تلاقينا عشاء وضمنـــــا	سواء سبيلى دارهـــا وخيامى
وملنا كذا شيئاً عن الحى حيث لا	رقيب ولا واش بزور كلام
فرشت لها خدى وطاء على الثرى	فقالت لك البشرى بلثم لثامى
فما سمحت نفسى بذلك غيرة	على صونها منى لعز مرامى
وبتنا كما شاء اقتراحى على المنى	أرى الملك ملكى والزمان غلامى

فإذا أخذنا هذه الأبيات على ظاهرها ، رأينا أن الشاعر قد كشف فيها عن نفسه ، وعما بلغته هذه النفس من الروحانية والصفاء ، والتنزه عن شهوات البدن . وليس أدل على هذا كله من أنه ، وقد التقى بمحبوبته ، ومنحته هذه المحبوبة قبلة ، لم يبح لنفسه أن يظفر بها ، بل هو قد قنع بأن يقضى ومحبوبته ليلتهما على المنى ، فذلك عنده خير وأبقى .

قد ذهب أحد شراح ابن الفارض ، وهو حسن البوريني إلى أن كلام الشيخ (ابن الفارض) ليس منزلا بأسره على قانون الحقيقة ، فكثيراً مانرى فيه مالا يصلح للمجاز . واستدل البوريني على ذلك بقول ابن الفارض فى هذا البيت :

أهواه مهفهفاً ثقيل الردف كالبدر يجل حسنه عن وصف

وبقوله فى هذا البيت أيضاً :

ما أحسن ما بتنا معاً فى برد إذ لاصق خده اعتناقاً خدى[1]

ولكن النابلسى يذهب فى فهم هذين البيتين مذهبه فى شرح ديوان ابن الفارض كله ، فيحملهما من المعانى الخفية، والحقائق الإلهامية ، ما يطيقان وما لايطيقان: فهو يفسر « مهفهفاً » فى البيت الأول بأنها كناية عن صورة التجلى الإلهى من حيث الأسماء الجمالية فى حقيقة الروح الأعظم ؛ ويفسر «ثقيل الردف » بأنها إشارة إلى جميع العوالم المكتوبة بالقلم فى اللوح المحفوظ الذى هو نفس العلم بالنور المحمدى : المخلوق فيه ومنه كل شىء ؛ ويفسر « البدر » بأنه القمر ليلة التمام ، بظهوره فى ظلمة الأكوان ، كما يشهده العارفون بالعيان من قوله صلى الله عليه وسلم : «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر[2]» . وإلى مثل هذا يذهب النابلسى فى تفسير البيت الثانى فيجعل من ألفاظه كنايات ، ومن عباراته إشارات[3].

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٠ ١٩٠ .

(٣) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٨٤ .

ومهما يكن من مذهب النابلسى وغيره فى شرح شعر ابن الفارض ، وتأويله كله تأويلا صوفيًّا ، فإن ذلك لا يمنع من أن نفترض أن يكون ابن الفارض قد أحب فى حياته الأولى حبًّا إنسانيًّا كانت مرآته هذه الأبيات ، ثم انصرف عن هذا الحب ، أو انصرف عنه هذا الحب لأمر ما ، فإذا هو يحب حبًّا من نوع آخر ، هو هذا الذى اتخذ فيه من الذات الإلهية موضوعاً .

وقد يكون البوريني مخطئاً فى زعمه أن شعر ابن الفارض ليس منزلا كله على لسان الحقيقة ، لأنه إنما يأخذ هذا الشعر على ظاهره ؛ إذ لم يكن من أصحاب الذوق الذى هو عند القوم المقياس الحقيقى لكشف الحقائق ومعرفة الدقائق . ولا كذلك النابلسى ، فهو بحكم صوفيته ، واصطناعه للذوق ، ربما كان أقدر على تذوق الآثار التى تصدر عن أشباهه ، وأوغل فى باطن الألفاظ واستكناه أسرار المعانى . على أن شرح النابلسى لشعر ابن الفارض ، وإن كان ملائماً لطبيعة هذا الشعر ، وللأذواق الصوفية فى أكثر المواطن ، فإنه ليس مستساغاً ولا مقبولاً فى بعض المواطن الأخرى التى يبلغ فيها التعسف بالنابلسى مبلغاً كبيراً ، فإذا هو يجعل من كل لفظ كناية ، ومن كل عبارة إشارة ، ومن كل بيت ، وكل قصيدة أنشودة من أناشيد الحب الإلهى الذى يختلف فى موضوعه وطبيعته ودوافعه ودواعيه عن الحب الإنسانى . ومع ذلك فإن القصائد والأبيات التى يحكم عليها النابلسى هذا الحكم ، يمكن أن تفهم على وجهين ، ولعل منها مالا يمكن أن يفهم إلا على وجه واحد ، هو أن الحب الذى يتردد فيها حب إنسانى ، وإذا لم تتوافر لدينا الأدلة المادية والتاريخية على أن ابن الفارض قد أحب حبًّا إنسانيًّا ، وأنه نظم القصائد والأبيات التى من هذا القبيل فى تصوير هذا الحب ، فإننا نستطيع أن نذهب فى تأويل المسألة تأويلا قوامه أن شعر ابن الفارض الذى يحتمل وجهين أحدهما صوفى والآخر إنسانى ، أو الذى يحتمل وجهاً واحداً إنسانيًّا ، يلاحظ عليه الضعف من الناحية الفنية سواء فى ألفاظه ومعانيه وأخيلته ونفسه ومبلغ حظه من الانسجام ، مما يختلف اختلافا ظاهراً عما تمتاز به قصائد

الحب الإلهي الخالص من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وعمق الخيال ، وطول النفس ، ووفرة الانسجام ؛ وهذا ينتهى بنا إلى ترجيح أن يكون ابن الفارض قد نظم شعره الذى يمكن أن يكون للعنصر الإنسانى فيه نصيب فى عهد شبابه ، حين لم تكن قريحته الشعرية قد صقلت بعد على نحو ما صقلت عندما نظم الشاعر تائيته الكبرى وتائيته الصغرى وخمريته وفائيته .

٥ ــ ولكى نحلل حب ابن الفارض إلى عناصره ، ونتعرف طبيعته ، نتساءل أولا : هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً ؟ الحق إنه ليس لدينا عن حب كهذا معلومات مفصلة يمكن أن نتبين من خلالها هل أحب الشاعر ، قبل أن يتجرد ويتصوف ، حباً إنسانياً . ولعل كل ما وصلنا فى هذا الصدد هو ما يروى من أنه صعد منارة المسجد ، فرأى امرأة جميلة فوق سطح بيت ، فاشتعل قلبه وهام مع الهائمين ، ويقال إن تلك المرأة كانت زوجة أحد القضاة [١] ، وما ذكره ابن خلكان وغير ابن خلكان من المترجمين ، من أنه أحب غلاماً جميلا [٢] . وقد يذهب البعض إلى أن فى حب ابن الفارض لهذا الغلام ، ما يمكن أن يعلل به مخاطبته محبوبه أو تحدثه عن محبوبه بضمير المذكر أو الغائب . ولا يكاد المترجمون يذكرون شيئاً عن تاريخ حب ابن الفارض لهذا الغلام ، أو هيامه بتلك المرأة ، متى وفى أى طور من أطوار حياته كان هذا الحب أو ذاك . ولو قد عرض المترجمون لشىء من هذا ، لأعانونا على فهم الحياة العاطفية لابن الفارض فهماً واضحاً ، ولاستطعنا بناء عليه أن نضع حب الشاعر الإنسانى ، وحبه الإلهى ؛ فى موضعهما من أطوار حياته العاطفية . ومع هذا نستطيع أن نذهب فى تفسير حب ابن الفارض مذهباً يلائم طبيعة الحياة الذوقية التى كان يحياها الرجل من ناحية ، و يتمشى مع منطق العاطفة من ناحية أخرى ، ويمكن أن نظهر من خلاله الصلة بين الحب الإنسانى والحب الإلهى عند هذا

---

(١) ذكره الدكتور زكى مبارك فى كتابه « التصوف الإسلامى » ، ج ١ ص ٢٩٣ دون أن يذكر المصدر الذى استقى منه هذا الخبر .

(٢) يقال إن هذا الغلام كان جزاراً ؛ وقد أثبت ابن خلكان فى آخر ترجمته لابن الفارض مواليا للشاعر فى هذا الغلام (وفيات الأعيان ؛ ج ١ ص ٣٨٣) .

الشاعر الصوفى من ناحية ثالثة : فليس ما يمنع من افتراض أن ابن الفارض قد بدأ حياته العاطفية إنساناً كغيره من الناس ، ينجذب إلى هذه المرأة الجميلة أو تلك ، فيحبها ويهيم بها ؛ ويكلف بهذا الغلام الجميل أو ذاك ، فيعشقه ويتغنى . وليس ما يمنع أيضاً من أن يكون ابن الفارض قد أخفق فى حبه الإنسانى ، فلم يُصب ممن أحب ما كان يصبو إليه قلبه ، وتطمح إليه نفسه من إخلاص ووفاء ، وطهارة وصفاء ، فإذا هو ينصرف عمن يحب ، ويزهد فيمن يحب ، وإذا هو يرى أن عاطفته أرق وأسمى من أن يوجهها إلى من ليس أهلا لها من البشر ، بل هى خليقة بأن توجه إلى من هو خير وأبقى من البشر جميعاً ، إلى هذه المحبوبة الحقيقية أو هذه الذات العلية . ومن هنا كان التحول فى حياة ابن الفارض العاطفية ، والانتقال من مرحلة الحب الإنسانى إلى مرحلة الحب الإلهى ، أو قل كان التسامى بعاطفته عن هذه الأرض ، وتركيزها فى حب من جماله أتم وأكمل من كل مافى السموات والأرض وما بينهما . ولاغرو فى ذلك : فقد أثبتت الدراسات النفسية الحديثة أن الزهد وكبح جماح النفس ، والانصراف عما فى الحياة الدنيا من حسن فتان ، وزخرف أخاذ ، كل أولئك متصل اتصالا وثيقاً بظروف الحياة الإنسانية[1] ، وأن الرغبة الغرامية الكامنة ، يمكن أن يحل محلها عواطف من نوع آخر : بمعنى أن التقشف والاستسلام يمكن أن يكون ثمرة من ثمرات الحب المخدوع ، وأن التصوف الدينى يعد لوناً من ألوان تغيير اتجاه العاطفة الغرامية المعلنة أو المكبوتة[2] ؛ وأن الفكرة القائلة بأن الدين غالباً ما يكون بمثابة الملاذ الأسمى للعاشقين الذين ماتزال فيهم بقية من حياة ، ليست خلواً من المعنى : وها هى ذى إلفير Elvire معشوقة لامارتين الشاعر الفرنسى ، قد خلصت نفسها ، فى آخر حياتها ، من الحب الإنسانى ، بحيث كان الحب الإلهى بمثابة الاستمرار للحب الإنسانى ونهاية له[3] .

---

(١) Paulhan : Transformations Sociales des Sentiments, p. 20.

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠٦ .

(٣) Transformations Sociales des Sentiments, p. 222-223.

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن الفارض إنساناً كغيره من الناس ، يخضع مثلهم لما يخضعون له من تأثر بالجمال ، ولاحظنا ما عسى أن يكون من شعره غزلاً إنسانياً يصور فيه حباً أفلاطونياً ، وكان من هذا الشعر غزلاً إلهياً خالصاً ؛ استطعنا أن نستخلص أو نفترض أن ابن الفارض أحب حباً إنسانياً ، وأنه لما لم يوفق فى هذا الحب غير اتجاه عاطفته إلى حب الله الذى وجد فيه راحة نفسه ، وعزاء قلبه ، وطمأنينة روحه ، وشفاء له من أمراض النفس ، وأوضار الحس ؛ هذا من جهة . ومن جهة أخرى استطعنا أن نقول إن الحب الإلهى الذى يصور ابن الفارض أطواره فى تائيته الكبرى ، ليس فى حقيقته إلا استمراراً لحبه الإنسانى ، ونهاية له ، على نحو ما سنبينه بالتفصيل فى الفصل التالى من هذا الكتاب . وهذا ملائم كل الملاءمة لما انتهى إليه علم النفس الحديث فى تحليل العاطفة الإنسانية وتحولها ، وأشرنا فيما سبق إلى طرف منه : ناهيك بأنه مساير لما يذهب إليه بعض الصوفية من أن النساء ، وإن كن حبائل الشيطان ، فهن كذلك وسائل العرفان [١] : فإن العاقل — كما يقول داود الأنطاكى — قد يتوصل من حب النساء إلى معرفة مبدعهن ، لأن المقدمات الصريحة ، تنتج الأغراض الصحيحة ، ولأن من أنعم النظر فى مخلوق زائل ، ترقى عند معرفة غايته إلى دائم فاعل [٢].

٦ — فإن صح ما قدمنا من المعلومات والفروض التى تدور حول حب ابن الفارض ، انتهينا إلى أن الغزل فى شعر هذا الشاعر الصوفى ، يمكن أن يكون على نوعين غزل إلهى إنسانى ، وغزل إلهى خالص . وهذان النوعان من الغزل هما ما نحب أن نقف عند كل منهما وقفة نبين من خلالها حقيقته .

يلاحظ المتأمل فى ديوان ابن الفارض أن هناك من القصائد والأبيات ذات الوجهين مالو قرأناه لحكمنا عليه لأول وهلة بأن الأمد بعيد بينه وبين الحب الإلهى . ولكننا لانفتأ نقرأ هذه القصائد والأبيات المرة بعد المرة ، وما نزال نفكر

---

(١) تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق ؛ القاهرة، ١٣١٩ ؛ ص ٣٠ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

ونروى فيها ، ونقدر ونتدبر ألفاظها ومبانيها ، حتى نجد أنفسنا حيارى مترددين ، لانستطيع أن نرجح الحب الإلهى على الإنسانى ، أو الحب الإنسانى على الإلهى ؛ وإنما نحن نقف موقفاً من شأنه أن يجعل حكمنا على هذا القسم من شعر شاعرنا معلقاً ، يؤول فيه الغزل تأويلين مختلفين ، يذهب أحدهما إلى أن المحبوب أو المحبوبة ليس إلا الذات الإلهية ، أو الحقيقة العلية ؛ والآخر إلى أن هذا المحبوب أو المحبوبة ليس إلا مخلوقاً أو مخلوقة من البشر : فأنت إذا قرأت مثلا قول ابن الفارض مخاطباً محبوبه فى هذا البيت :

ته دلالا فأنت أهـــل لذاكا وتحكم فالحسن قـــد أعطاكا

وقوله فى هذا البيت أيضاً :

قلبى يحـــدثنى بأنك متلفى روحى فداك عرفت أم لم تعرف

ما شككت فى أن هذين البيتين لا يمكن أن يكون الخطاب فيهما موجهاً إلى الله عز وجل ، لأن توجيهه فى هذه الألفاظ ، وعلى هذه الصورة ، أمر لا يليق بالذات الإلهية ؛ وهنا تقطع بأن هذين البيتين إنما وجه الخطاب فيهما إلى محبوب إنسانى . ولكنك لو أعملت فكرك ، وهيأت نفسك لشىء من التحليل والتأويل ، لوصلت فى النهاية إلى أن هذا الخطاب لا يبعد توجيهه إلى الله . وهذه المسألة يمكن حلها حلا قد يكون قريباً إلى الحق ، وموافقاً لطبيعة التصوف : وذلك أنه لا يبعد أن يكون ابن الفارض قد نظم هذين البيتين بعد تقلبه فى مقامات السلوك ، وأحواله المختلفة ، وانتهائه منها إلى البسط الذى يعقب القبض ، والأنس الذى يحل محل الهيبة ، فتنتزع الكلفة بين المحب والمحبوب ، ويخاطب المحب محبوبه كما يخاطب الند نده ، لا يتحرج من لفظ ، ولا يتردد فى خطاب . ولكن هذا الحل ، إن كان ملائماً لطبيعة البيت الأول ، فإنه قد لا يلائم طبيعة البيت الثانى : لأن فى القصيدة الفائية التى مطلعها البيت المذكور مايثبت أن ابن الفارض لم يكن قد وصل بعد إلى البسط والأنس اللذين يشعر بهما المحب عند وصال محبوبه ، فهو يقول :

فالوجد باق والوصال مماطلى والصـــبر فان واللقاء مسوفى

لم أخل من حسد عليك فلاتضع سهرى بتشييع الخيـــال المرجف

وإذن فلابد من التماس حل آخر لهذه المسألة . وهذا الحل يدور حول فهم معنى لفظة «عرفت» ، فإنه يمكن فهم هذه الكلمة — كما ورد فى شرح البوريني — على أنها من عرف فلان لفلان صنيعه أى إحسانه ، بمعنى حفظ له فى نفسه ذلك الإحسان ، وادخره له فى باطنه ليكافئه به فى وقته[1]. وعلى هذا يكون ابن الفارض قد قصد إلى إظهار ما فعل الحب به من فنائه عن نفسه ، وإثبات أن روحه فداء لله ، سواء أحفظ الله له هذا الفناء أم لم يحفظه ، وسواء أكافأه عليه أم لم يكافئه ، فهو لايريد على فنائه فى سبيل المحبة الإلهية جزاء ولاشكوراً . وعندى أن حل المسألة على هذا الوجه معقول ومقبول إلى حد بعيد ، لاسيما أنه متفق والغرض الأسمى الذى يرمى إليه شعر ابن الفارض فى الحب الإلهى ، وهو أنه كان كرابعة العدوية ، لم يحب الله خوفاً من ناره ، ولاشوقاً إلى جنته ، ولكن ابتغاء نظرة من وجهه الكريم[2] . فإذا كانت فكرة الثواب لاوجود لها فى حب ابن الفارض لله ، فليس غريباً إذن أن يخاطب ابن الفارض محبوبه الحقيقى بقوله : «عرفتَ أم لم تعرف» ما دامت هذه العبارة يمكن فهمها على وجهها الذى قدمناه .

وهكذا ترى أن فى شعر ابن الفارض غزلا يمكن أخذه على أنه إلهى بقدر ما هو إنسانى ؛ ويظهر أن الشطر الأكبر من ديوانه — إذا استثنينا «التائية الكبرى» و «الخمرية» — من هذا الغزل ذى الوجهين .

٧ — على أن هناك قصائد لا سبيل إلى الشك فى صوفيتها ، أو إنكار الحب الإلهى الذى يترقرق فى أبياتها ، ويبين من خلالها واضحاً جلياً لا لبس فيه ولاغموض . وهذا القسم من غزل ابن الفارض تمثله أهم قصائده على الإطلاق ، وهى «التائية الكبرى» و «الخمرية» وقد اصطنع الشاعر فى هاتين القصيدتين

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ — ص ١٥٣ .

(٢) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

الرمز والتلويح ، غير أن رمزه فيهما أكثر ما يكون بين الدلالة ، يسير الفهم ، يمكن تعرف أغراضه وخوافيه من مقتضيات الأحوال ، والمطابقة بين الألفاظ التى يستعملها الشاعر وبين الأحوال الصوفية التى يريد وصفها . رمز ابن الفارض فى تائيته الكبرى إلى الحب الإلهى « بالحميا » وإلى وجه المحبوبة « بالكأس » ، كما رمز إلى هذا الحب الإلهى « بالمدامة » فى خمريته ، فقال فى الأولى :

سقتنى حميا الحب راحة مقلتى وكأسى محيا من عن الحسن جلت ١

فأوهمت صحبى أن شرب شرابهم به سر سرى فى انتشائى بنظرة

وبالحدق استغنيت عن قدحى ومن شمائلها لا من شمولى نشوتى ٣

وقال فى الثانية :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

ولا يمكن أن يفهم من هذه الأبيات أنها ترمى إلى الخمر المادية ، وذلك لأن ابن الفارض لم يشرب فى الأبيات الثلاثة الأولى «حميا الحب » على نحو ما تشرب الخمر المادية فى كأس أو قدح ؛ ولكن كأسه هى وجه محبوبته الذى فاق كل حسن ، وقدحه هى عينه التى ينظر بها إلى هذا الوجه ، يملؤها من جماله كما تملأ القدح من الخمر . ولو علمنا أن الجمال صفة أزلية من صفات الله ، وأن الحسن خاصة من خصائص المحسوسات ، إذا كان فيها تناسب ، لتبت أن المحيا الذى يجل عن الحسن هو وجه الله ، ولترتب على هذا أن تكون الحميا فى « التائية الكبرى » عبارة عن الحب الإلهى . ومثل هذا يقال فى المدامة التى وصفها ابن الفارض فى خمريته : فهى روحية خالصة شربها وسكر بها من قبل أن يخلق الكرم ، أى من قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، حيث تتصل بالبدن . ومع أن الأستاذ نيكلسون يلاحظ أن الرمز عند ابن الفارض دقيق ، ومتمش مع الظروف ، بحيث إن تأويله يؤدى إلى خلط أكثر مما يؤدى إليه فى الشعر الفارسى الذى من هذا النوع ، حيث معان واسعة وبسيطة تتمشى بالقارئ فى يسر[1] ؛ فإننا نلاحظ من جانبنا أن هذه الملاحظة إن صدقت على

(١) Studies in Islamic Mysticism, p. 184.

« التائية الكبرى » فى بعض أبياتها الغزلية الصرفة . وعلى بعض قصائد الحب الإلهى الأخرى كالتائية الصغرى [١]. والجيمية [٢]. فإنها لاتصدق على الخمرية ، حيث نرى أكثر أبياتها يكشف بنفسه عما انطوى عليه من المعانى الفلسفية والإشارات الصوفية كما يدل على ذلك وصفه للخمر فى هذه الأبيات :

يقولون لى صفها فأنت بوصفها   خبير أجل عندى بأوصافها علم

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا   ونور ولا نار وروح ولاجسم

تقدم كلَّ الكائنات حديثها   قديماً ولا شكل هناك ولا رسم

وقامت بها الأشياء ثَمَّ لحكمة   بها احتجبت عن كل من لاله فهم

وهامت بها روحى بحيث تمازجا اتـ   ـحاداً ولا جرم تخلّله جرم

فخمر ولا كرم وآدم لى أب   وكرم ولا خمر ولى أمها أم

ولطف الأوانى فى الحقيقة تابع   للطف المعانى والمعانى بها تنمو

وقد وقع التفريق والكل واحد   فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم

ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها   وقبلية الأبعاد فهى لها حتم

وعصر المدى من قبله كان عصرها   وعهد أبينا بعدها ولها اليُتْم [٣]

ألاترى إلى هذه الأوصاف كلها التى أراد ابن الفارض أن يظهرك من خلالها على حقيقة خمره . كيف أنها تبين عن خمر قديمة تقدمت على كل الكائنات ، وقامت بها الأشياء . وأنها كانت قبل أن تكون الأجسام ، فهى خمر ولكن ليست من الكرم فى شىء ، وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد ؟ ألا ترى إلى هذه الأوصاف أنها لاتنطبق إلا على هذه الخمر التى رمز بها ابن الفارض إلى الحب الإلهى ، الذى هو أصل الوجود ، وأن من يقرؤها فى شىء من الروية والتدبر لايشتبه عليه أمرها ولايشك فى أنها ليست خمراً مادية ؟

---

(١) هى القصيدة التى مطلعها :

نعم بالصبا قلبى صبا لأحبتى   فياحبذا ذاك الشذى حين هبت

(٢) هى القصيدة التى مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج   أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

(٣) الأبيات ٢١ – ٣٠ من الخمرية .

ومن هنا نرى أن لابن الفارض غزلا رمزيًّا يعبر فيه عن حب إلهى تمثله « التائية الكبرى » و « الخمرية » بنوع خاص . غير أن لهذا الحب الإلهى صورتين مختلفتين : إحداهما هذه الصورة النفسية التى اصطبغت بها « التائية الكبرى » وعبر فيها الشاعر عن حبه للذات الإلهية . والأطوار التى مرت بها نفسه فى طريق هذا الحب . وهذا ماسنفرد له الفصل التالى من هذا الكتاب . ومع أن الصبغة النفسية هى أخص ماتمتاز به « التائية الكبرى » فى جملتها ، فإننا نلتقى فى بعض مواضعها بأبيات يتحدث فيها الشاعر عن مصدر الوجود الذى صدرت عنه المخلوقات . مثال ذلك هذه الأبيات التى يتحدث فيها عن نفسه من حيث إنه هو القطب الذى تدور عليه دوائر الوجود . ويستمد منه كل روح وكل جسم هذا الوجود ؟ فاسمع إليه حيث يقول :

وكل الورى أبناء آدم غير أنى ... حزت صحو الجمع من بين إخوتى ٣١١

فسمعى كليمى وقلبى منبأ ... بأحمد رؤيا مقلة أحمدية

وروحى للأرواح روح وكل ما ... ترى حسناً فى الكون من فيض طينتى ٣١٣

ويدخل فى هذا الباب كل أبيات « التائية الكبرى » التى تحدث فيها ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية أو القطب [١] . فإنها تقدم لنا نظرية فى أصل الكائنات ، وكيفية صدورها عن الحقيقة المحمدية التى يعتبرها الصوفية أول مخلوق خلقه الله ، ومنه تفرعت الكائنات علوًّا وسفلا . وأما الصورة الأخرى للحب الإلهى عند ابن الفارض ، فهى التى تظهرنا عليها الخمرية . ويقدم الشاعر فيها مذهباً صوفيًّا فى الحب الذى قامت به الكائنات ، وصدرت عنه المخلوقات . وهكذا نتبين أن لابن الفارض مذهباً فى الحب الإلهى بنوعيه اللذين عرفهما الصوفية وذكروهما فى كتبهم ورسائلهم : حب الإنسان لله ، وهو ما تمثله « التائية الكبرى » فى جملتها . وحب الله الذى صدر عنه الكون . وأكبر الظن أنه الحب الذى أشار إليه الحديث القدسى : « كنت كنزاً مخفيًّا

---

(١) سنتكلم على نظرية ابن الفارض فى القطبية بالتفصيل فى الفصل الثالث من الكتاب الثالث .

فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » . وهذا تمثله « الخمرية » خاصة وبعض أبيات « التائية الكبرى » إلى حد ما .

٨ — والآن وقد عرفنا أن لابن الفارض حبًّا إلهيًّا ، نريد أن نتعرف موضوع هذا الحب وأن نتبين هل كان حبًّا ناشئاً عن معاينة الحس جمال الأفعال الإلهية فى عالم الشهادة ، أو عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال فى عالم الغيب أو عن مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية فى عالم الملكوت ؛ أو عن مشاهدة الذات العلية فى عالم الجبروت ؟ والحق أن ابن الفارض قد اتخذ موضوع حبه من هذا كله : فنحن نراه فى بعض الأحيان يتغنى جمال الأفعال الإلهية الذى يتجلى فى مختلف المظاهر الكونية ، ونراه فى أحيان أخرى يصف صور هذا الجمال فى عالم الغيب ؛ ونراه تارة يحدثنا عن مطالعته جمال الصفات ، وتارة أخرى عن مشاهدته جمال الذات . وليس من شك فى أنه قد تدرج فى أنواع هذا الحب حتى انتهى إلى أرقاها وأسماها ، وهو حب الجمال الذاتى المطلق الذى لا يتقيد بقيد ، ولا يتعين برسم أو حد ، والذى يتجلى فى كل التعينات ، ويفيض على كل الكائنات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حب ابن الفارض لم ينته إلى الاشتغال بالجمال المطلق لأول وهلة ، بل هو قد مر بأطوار متعاقبة يمثل كل منها لوناً من ألوان الحب الإلهى الآنفة الذكر ، ويقابل كل منها لوناً من ألوان الجمال الإلهى المتجلى حيناً فى صور الأفعال . وحيناً آخر فى مظاهر الصفات ، وتارة فى عين الذات . ولسنا هنا بصدد تفصيل الأطوار المختلفة التى تعاقبت على نفس ابن الفارض فى حبه ، فذلك ما سنفرد له الفصل التالى من هذا الكتاب ؛ ويكفينا هنا أن نعلم أن حب شاعرنا قد انتهى به إلى مرحلة لم يصبح فيها محبًّا لصورة دون صورة ، أو مقبلا على مظهر دون مظهر ، أو منجذباً إلى مجلى من مجالى الذات الإلهية ومعرضاً عما عداه ، بل هو يتخذ موضوع حبه من الجمال فى كل صوره ومظاهره ومجاليه : فهو هنا يحب الجمال الذى هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة لا الحسن الذى هو خاصة من خصائص الكائنات المعينة ، إذ أن حسن كل شىء ليس فى الحقيقة عند ابن الفارض إلا معنى من معانى جمال محبوبته

الحقيقية وهى الذات العلية . كما يدل على ذلك قوله :

قال لى حسن كل شيء تجلى ... بى تملى فقلت قصدى وراكا
لى حبيب أراك فيه معنى ... غر غيرى وفيه معنى أراكا

وقوله :

فأدر لحاظك فى محاسن وجهه ... تلق جميع الحسن فيه مصورا
لو أن كل الحسن يكمل صورة ... ورآه كان مهللا ومكبرا

وقوله :

وصرح بإطلاق الجمال ولاتقل ... بتقييده ميلا لزخرف زينة ٤١
فكل مليح حسنه من جمالها ... معار له بل حسن كل مليحة
بهاقيس لبنى هام بل كل عاشق ... كمجنون ليلى أو كُثَيّر عزة
فكل صبا منهم إلى وصف لبسها ... بصورة حسن لاح فى حسن صورة
وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر ... فظنوا سواها وهى فيها تجلت
بدت باحتجاب واختفت بمظاهر ... على صبغ التلوين فى كل برزة ٢٤٦

إلى أن يقول :

ومابرحت تبدو وتخفى لعلة ... على حسب الأوقات فى كل حقبة ٢٥٠
وتظهر للعشاق فى كل مظهر ... من اللبس فى أشكال حسن بديعة
ففى مرة لبنى وأخرى بثينة ... وآونة تدعى بعزة عزت
ولسن سواها لا ولا كن غيرها ... وما إن لها فى حسنها من شريكة ٢٥٣

ومعنى هذا أن الحب الموجه إلى الصور الكونية المعينة لايختلف فى حقيقته عن الحب الموجه إلى الذات العلية التى تصدر عنها وتفيض منها هذه الصور الكونية ؛ وإنما الاختلاف — كما يقول ابن عربى — واقع بين المحبين : إذا أن محبى الصور الكونية يتعشقون الكون ، فى حين أن محبى الذات العلية يتعشقون العين ، والشروط واللوازم والأسباب فى كل من الحبين واحدة[1]. وهنا نستطيع أن نفسر

(١) ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق ، ص ٤٠ .

حب ابن الفارض للمرأة وللغلام اللذين قيل إنه أحبهما ، تفسيراً يلائم مادعا إليه فى تائيته الكبرى من التصريح بإطلاق الجمال ، ورأى أن حسن هذه أو تلك من النساء ليس إلا صورة معينة ، ومجلى مقيداً ، من صور الجمال المطلق ومجاليه : فنحن فى موقفنا من هذا الحب الإنسانى بين أمرين : إما أن نذهب ما ذهبنا إليه فى موضعه من هذا الفصل[١]، وهو افتراض أن يكون الشاعر قد أحب هذه المرأة ، وهذا الغلام ، فى الوقت الذى كان ما يزال فيه إنساناً عادياً لم يسلك بعد طريق الصوفية ، ولم يخضع لما يخضع له الصوفية من ذوق ووجد ، ثم مالبث أن تجرد وتزهد ، وأعرض عما فى هذه الحياة الأرضية من زخرف زائل، وحسن حائل ، وأقبل على الذات الإلهية ، يفنى نفسه فى حبها ، ويقضى حياته مسبحاً بجمالها ؛ وإما أن نذهب مذهباً آخر ، وهو أنه لايبعد أن يكون ابن الفارض قد أحب المرأة، وهام بالغلام ، لا لأنه أحبهما لذاتهما ، بل لأن كلا منهما مظهر من مظاهر الجمال الإلهى المطلق . ويقوى ترجيح هذا الفرض لدينا ماسبق أن أثبتناه فى الفصل الثانى عند الكلام على خوارق حب ابن الفارض، حيث رأينا أنه كان يحب الوجوه الحسان ويحب جملا وبرنية ، ويعجب بمنظر النيل عند المساء[٢]؛ فهو من هذه الناحية يرى أن الجمال الظاهر فى صورة ما ، أو فى كائن ما ، لايختلف عنه فى صورة أخرى، أو فى كائن آخر . ولعل فى هذا الفرض الأخير ما يوافق موافقة تامة مذهب ابن الفارض فى أبياته المثبتة آنفاً ؛ ناهيك بأننا مادمنا لانعرف ، على وجه التحقيق أو على وجه التقريب ، الوقت الذى يمكن أن يكون ابن الفارض قد أحب فيه المرأة أو الغلام ، وهل كان ذلك قبل أن يتجرد أم بعده ، فمن حقنا أن نلائم بين أحواله فى الحب ، وبين ما يصوره فى شعره من صور هذا الحب ، ومن مظاهر الجمال الذى اتخذ منه موضوعاً لحبه .

---

(١) انظر ص ١٥٥ — ١٥٧ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٦٤ — ٦٥ من هذا البحث .

وإذا كان ابن الفارض قد اتخذ لحبه الإلهي موضوعاً من الجمال المطلق ، أو من الحسن المعين على أنه أحد تعينات هذا الجمال المطلق ، فقد وجب إذن أن نتساءل عن ماهية هذا الجمال المطلق ، وهل له وجود عيني ، أو أن وجوده ذهني فقط ؟ وقد أجاب ابن عربي عن هذا السؤال بما يفيد أن الجمال المطلق ليس له وجود عيني ، وأنه من الأمور الكلية التي إن لم يكن لها وجود في عينها ، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، باطنة لاتزول عن الوجود العيني ، ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني ، بل إن الوجود العيني هو عينها لا غيرها[١].

وثمة صوفي آخر امتازت كتاباته بغلبة الروح الفلسفي عليها ، وهو عبد الكريم الجيلي المتوفى ٨٣٢ هـ ومؤلف كتاب « الإنسان الكامل » قد حدثنا في هذا الكتاب عن العارية في الأشياء من حيث الوجود ، فأعاننا بذلك على فهم هذه العارية من حيث الجمال : فقد قال في هذا الصدد ما نصه : « إن العارية في الأشياء ليست إلا نسبة الوجود الخلقي إليها ، وإن الوجود الحق لها أصل ، فأعار الحق حقائقه اسم الخلقية ، لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد ، فكان الحق هيولى العالم ؛ قال تعالى : « وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق » : فمثل العالم مثل الثلج ، والحق سبحانه وتعالى الماء الذي هو أصل هذا الثلج : فاسم تلك الثلجة على ذلك المنعقد معار ، واسم المائية عليه حقيقية»[٢] . وقد أشار الجيلي إلى مسألة العارية هذه في قصيدته « النّوادر العَيْنِيَّة في البَوَادِر الغَيْبِيَّة » فقال :

وما الخلق في التمثال إلا كثلجة	وأنت بها الماء الذي هو نابع
وما الثلج في تحقيقه غير مائه	وغيران في حكم دعته الشرائع
ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه	ويوضع حكم الماء والأمر واقع
تجمعت الأضداد في واحد البها	وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع[٣]

(١) فصوص الحكم ، إستانبول سنة ١٣٠٩ هـ ، ص ٢٧ — ٢٨ .
(٢) الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ج ١ ، ٢٨ .
(٣) المرجع نفسه والصفحة .

فإذا لاءمنا بين ما يقرره الجيلى هنا، وبين ما يذهب إليه ابن الفارض هناك، انتهينا إلى أن الجمال المطلق لا يكاد يختلف عنه الحسن المعين إلا فى أن هذا مظهر من مظاهر ذاك ، وإلى أن كل ما فى الكون من أضداد قد تجمع فى هذا الجمال المطلق الذى يفيض من ذاته على الكائنات ، فإذا هى تبدو فى أشكال حسن بديعة ، وفى صور حسنة .

وقد يرى البعض أن فى مثل هذا القول ما يؤدى إلى تشبيه الحق بالخلق . غير أن الجيلى نفسه قد نفى هذه الشبهة حيث أبان عن حقيقة التشبيه والتنزيه : فقال : « إن التشبيه فى حق الله أمر عينى لا يشهده إلا الكمّل من أهل الله تعالى ؛ وأما من سواهم من العارفين فلا يدرك ذلك إلا إيماناً وتقليداً ، لما تقتضيه صور حسنه وجماله : لأن كل صورة من صور الموجودات ، إنما هى صورة حسنه : فأنت إذا شاهدت الصورة على الوجه التشبيهى ، ولم تشهد شيئاً من التنزيه ، فقد أشهدك الحق حسنه وجماله من وجه واحد ؛ وإن أشهدك الصورة التشبيهية ، وتعقلت فيها التنزيه الإلهى فقد أشهدك الحق جماله وجلاله فى وجهى التشبيه والتنزيه ، (فأينما تولوا فثم وجه الله) فنزّه إن شئت ، وشبه إن شئت ، فأنت على كل حال غارق فى تجلياته »[١] .

فإذا تدبرنا ما قاله ابن الفارض فى أبياته التى دعا فيها إلى التصريح بإطلاق الجمال ، ورأى أن حسن كل مليح فى الكون معار له من جمال المحبوبة الحقيقية ، وأن هذه المحبوبة بدت فى كل صورة ، وظهرت فى كل مرئى ، حتى ظن أنها غير هذه الصور والمرئيات ، والحق أنها عينها ، وإذا طبقنا ما أورده الجيلى فى هذا النص الأخير على مذهب ابن الفارض فى الحب الإلهى والجمال المطلق، تبينا أن شاعرنا لم يشبه الحق بالخلق إلا على نحو ما يفعل الكُمّل من أهل الله الذين يشهدون الصورة التشبيهية ويتعقلون فيها التنزيه الإلهى ، فيشهدون بذلك جمال الحق وجلاله فى وجهى التشبيه والتنزيه ، على عكس

---

(١) المرجع نفسه ج ١ ، ص ٣٣ .

العارفين الذين يقول عنهم الجيلى إنهم يدركون ذلك إيماناً وتقليداً لما تقتضيه صور حسنه وجماله .

على أن المتأمل فى كل ما يذهب إليه ابن عربى والجيلى وغيرهم فيه من الصوفية الذين ذاقوا ذوقهم وعرفوا حقيقة الجمال الإلهى المطلق على الوجه الذى عرفه ثلاثتهم ، يلاحظ أن له مصدراً أفلاطونيًّا استقى منه : فأفلاطون يرى فى « المائدة » أن من يصبو إلى الجمال الحقيقى ، ينبغى له ، منذ صباه ، أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعاً لحبه ، ثم يلحقها بالروائع العقلية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينما تمثل ، هو صنو الجمال فى أية صورة كانت ومن يروض نفسه على هذا الوجه فى الحب ، فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجاً بينها وفق مراتبها الوجودية ، يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ، وهنالك يرى بغتة نوعاً من الجمال عجيباً فى طبيعته ، خالداً لاسبيل إلى خلقه أو فنائه ، ولا إلى زيادته أو نقصانه ؛ ولا يمكن تصوره على نحو ما يتصور جمال الأيدى والوجه ، أو جمال أى عضو آخر من أعضاء البدن ؛ وهو لايوجد فى السماء ، ولافى الأرض ، ولا فى أى مكان ؛ بل هو أبداً ذو صورة واحدة ثابتة لاتستحيل ولاتتغير ، وهو متجانس مع ذاته ، ملائم لها . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات أفلاطون نفسه ، أن للحب درجتين : تقابل إحداهما العالم السفلى ، وتمثلها ڤينوس الأرضية (Vénus Terrestre) وتقابل الأخرى العالم العلوى أو العقلى ، وتمثلها ڤينوس السماوية (Vénus Cèleste) الأولى تلتمس جمال البدن ، والثانية تسعى وراء جمال النفس . وقد عبر أفلاطون عن فكرته هذه فى « ليسيس » فقال إنه ينبغى علينا أن نصل إلى مبدأ ، وإن كان لاينتقل بنا من شىء نسبى إلى شىء نسبى آخر ، إلا أنه ينتهى بنا أخيراً إلى ما هو محبوب على الإطلاق ، أى إلى ما هو محبوب لذاته . ويجمل أفلاطون بعد هذا كله مذهبه فى الحب والجمال فيقول متسائلا : أليس الجمال الذى يترقرق فى أعطاف جسم ما ، هو شقيق الجمال الذى يترقرق فى أعطاف الأجسام الأخرى ؟ أفلا ينبغى أن ترد جميع صور الجمال المتفرقة إلى مثال واحد

يحتويها فى وحدته؟ . . . أجل ! إن ما يجعل لهذه الحياة قيمة إنما هو ذلك المشهد ، مشهد الجمال الأزلى الخالد ؛ فأى مصير يكون مصير هذا الرجل الفانى الذى منح القدرة على مشاهدة الجمال الذى لاتشوبه شائبة . الجمال فى صفائه ونقائه وبساطته ، الجمال الذى لايكسوه اللحم ، ولا الألوان الإنسانية ، والذى خلص من كل زخرف زائل خاضع لأحكام الفساد ، أى مصير مصير هذا الرجل ، وقد منح أن يشهد وجهاً لوجه الجمال الإلهى فى صورته الواحدة .

ولعلنا إذا وازنا بين أفلاطون وابن الفارض فى مسألة الحب عامة ، والحب الإلهى خاصة ، وعلاقة أولهما بالجمال ، وعلاقة ثانيهما بالجمال المطلق . استطعنا أن نتبين إلى أى حد ، وعلى أى وجه ، يمكن أن يكون الشاعر الصوفى متأثراً بالفيلسوف اليونانى : فغاية الحب الحقيقية عند أفلاطون هى أن يعتقد أن الجمال فى أية صورة هو هو بعينه فى أية صورة أخرى ، أى أنه واحد مطلق مهما تعددت الصور . وتنوعت الأشكال ؛ وكذلك كانت الغاية القصوى للحب عند ابن الفارض : فهو يرى أن الحسن البادى فى المرئيات ، والفتنة الشائعة فى وجوه المعشوقات من ليلى وبثينة وعزة ، والسحر المنتشر فى أرجاء الطبيعة ، كل أولئك ليس فى الحقيقة إلا مظاهر متعددة لحقيقة جمال واحد ، هو الجمال الإلهى المطلق . وأفلاطون يرى أن من يريد أن يتحقق بالحب الحقيقى ، وجب عليه أن يتصل منذ صباه بالصور الجميلة ، وأن يتنقل بين هذه الصور ، حتى يجعل له من بينها صورة واحدة تصبح أحبها إليه ، وآثرها عنده ؛ وابن الفارض يحدثنا بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة ، والمظاهر المعينة ، ثم أخذ حبه يرقى رويداً رويداً حتى نخرج به من دائرة الحسن المقيد إلى مشهد الجمال المطلق الذى شهد فيه أن حسن كل ما فى هذا الكون مستمد منه ، معار له . ولعل فكرة الترقى هذه تظهر لنا فى وضوح وجلاء عند ما نعرض لأطوار الحب الإلهى عند ابن الفارض فى الفصل التالى .

٩ — ويحسن بعد أن عرفنا موضوع الحب الإلهى عند ابن الفارض ، أن نعرض

لخصائص هذا الحب ، وأن نتعرف مكانه من الأحوال والمقامات ، وهل كان ابن الفارض يعده حالاً أم مقاماً . ولكي نتبين هذا كله ، فمن الملائم أن نقدم بتعريف الحال والمقام عند الصوفية : فالمقام هو ما يتوصل إليه العبد عن طريق الأعمال ؛ ولا كذلك الحال ، فهو لايكتسب بالأعمال ، وإنما هو منّة إلهية يمنحها الرب للعبد ؛ وبعبارة أخرى، يقول الصوفية، إن المقامات مكاسب، والأحوال مواهب ويختلف الصوفية حول طبيعة الحال ؛ أدائم هو أم متغير : فالمحاسبي مثلا يرى دوام الحال واستقراره ، ويعد الحب والشوق والقبض والبسط من الأحوال الثابتة الدائمة ، وإذ لو لم تكن كذلك ، لترتب عليه ألايصبح المحب محباً [١]. والجنيد بخلاف المحاسبي ، يرى أن الأحوال أشبه ما تكون بلمعات البرق ، وأن دوامها مجرد وهم من أوهام النفس [٢] . وإذا كان ذلك ما يراه بعض الصوفية فى المقام والحال ، فما عسى أن يكون رأى بعضهم فى الحب ؟

يقسم عمر السهروردى الحب إلى حبين : حب عام ، وحب خاص . الحب العام يفسر بامتثال الأمر ،وربما كان حبًّا من معدن العلم بالآلاء والنعماء، وهذا الحب من المقامات ، لأن لكسب العبد فيه مدخلا ؛ والحب الخاص هو حب الذات الناشئ عن مطالعة الروح ، وفيه السكرات ، وهو اصطناع من الله الكريم لعبده ، واصطفاء له . هذا الحب الخاص من الأحوال لأنه محض موهبة ، ليس للكسب فيه مدخل [٣]. ومكانة الحب من الأحوال ، كمكانة التوبة من المقامات : فمن صحت توبته تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضى والتوكل ؛ ومن صحت محبته ، تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء ، ومن المحو والصحو ، وغير ذلك [٤].

وإذا كان ذلك كذلك ، فماذا تفيد إذن هذه المقدمة فى تعرف خصائص

---

(١) Kashf Al Mahjub, p. 181.

(٢) المرجع نفسه ص ١٨٢ .

(٣) عوارف المعارف ، على هامش أحياء علوم الدين ، القاهرة سنة ١٣٤٨ ، ج ٤ ص ٣٣٥ – ٣٣٦ .

(٤) المرجع نفسه ص ٣٣٧ .

حب ابن الفارض الإلهى ؟ لقد رأينا فيما سبق أن حب شاعرنا أخذ فى طور من أطواره صورة الحب الإلهى الناشئ عن مطالعة جمال الذات المطلق : ومعنى هذا أنه حب خاص ، وحال ليس لكسب العبد فيه مدخل . وإن ابن الفارض ليثبت فى « تائيته الكبرى » أن حبه حال قديم موهوب له فى الأزل ، وأنه من هذه الناحية لم يحصل عليه من طريق الكسب ، وإنه من حيث هو قديم أزلى ، فهو دائم مستقر ، فاسمع إليه حيث يقول مخاطباً محبوبته :

وبعد فحالى فيك قامت بنفسها وبينتى فى سبق روحى بنيتى ٤١

وحيث يقول متحدثاً عن محبوبته ، واصفاً حبه لها :

فحالى بها حال بعقل مدله وصحة مجهود وعز مذلة ١٢٩

وحيث يصف حبه أيضاً فيقول :

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد فى أوليتى ١٥٦
فنلت ولاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة
وهمت بها فى عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى ١٥٨

وهنا نتبين مع ابن الفارض أن حبه لله حال قامت بنفسها ، تلقتها روحه قبل أن تهبط إلى بدنه ، وأنه لم يكتسبها عن أى طريق من طرق الكسب . وهذا يظهرنا على أن هذا الحب يمتاز بكمالات هى أقرب ما تكون إلى كمالات الذات

١٠ — على أن حب ابن الفارض لله ليس وحده مايطلق عليه اسم الحب الإلهى ، بل إن هناك حباً آخر يندرج تحت هذا الاسم ، وهو حب الله لأن يعرف ، وتمثله « الخمرية » بنوع خاص ، كما يصوره بعض أبيات من « التائية الكبرى » . وهذا الحب الثانى هو ما نريد أن نعرض لموضوعه وخصائصه ، بعد أن عرضنا لموضوع حب العبد للرب وخصائصه .

ولعل أول مايلاحظه المتأمل فى خمرية ابن الفارض أنها تقدم مذهباً فى علاقة الحب بالخلق ، وصدور الخلق عن الحب ، وذلك وفقاً للحديث القدسى

الذى ورد فيه على لسان الله عزوجل قوله : «كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبه عرفونى» ، والذى استغله الصوفية استغلالا خصباً ، ولايبعد أن يكون ابن الفارض قد استغله مثلهم فى قصيدته الخمرية ، وفى بعض أبيات التائية الكبرى ، حيث اتخذ من حب الله لأن يعرف موضوعاً لهذه الأبيات ، وتلك القصيدة : واتخذ من الخلق موضوعاً لهذا الحب . وليس من شك فى أن ابن الفارض قد انتهى من حبه الإلهى بصورتيه إلى نتائج لها قيمتها من الناحيتين الصوفية والفلسفية : فهو فيما يصور من حبه لله قد انتهى إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بذات محبوبته ، وفى هذا ما فيه من الأذواق الصوفية والمنازع الفلسفية التى سنكشف عنها فى الفصل الثانى من الكتاب الثالث ؛ وهو فيما يصور من حب الله لأن يعرف ، إنما يقدم إلينا مذهباً صوفياً فى الخلق ومصدره ، والحياة وأصلها ، وإنه لمذهب ينطوى على معان فلسفية كثيرة نتبينها من خلال خصائص هذا الحب .

ولم يكن ابن الفارض ، فيما يذكر من خصائص الحب الإلهى من حيث هو مصدر للخلق ، بدعاً بين صوفية المسلمين والمسيحيين ، وفلاسفة أولئك وهؤلاء ، بل إننا نراه فى هذا الموضع من مذهبه فى الحب يقرر كثيراً من الأفكار ، ويذكر كثيراً من المعانى ، التى قال بها من سبقه ، ومن لحقه من الفلاسفة والصوفية على السواء . وها نحن أولاء نبين هذا كله فيما يلى :

١ — فالحب عند ابن الفارض هو المنبع الفياض بالخلق ، والمصدر الحقيقى الذى استمدت منه الموجودات وجودها . ويدل على هذا تشبيهه المدامة التى يرمز بها فى خمريته إلى المحبة الإلهية بالشمس فيقول :

لها البدر كأس وهى شمس يديرها هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم ٢

والفكرة الرئيسية هنا ، وهى أن شمس المحبة الإلهية تصدر عنها النجوم التى كنى بها الشاعر عن المخلوقات ، تشبه شبهاً قوياً ما يقوله سويدنبرج (١٦٨٨— ١٧٧٢ م) العالم الفيلسوف الصوفى السويدى ، من أن الحب الإلهى هو ينبوع

الحياة ، ومصدر الوجود ، وأن مثله فى ذلك كمثل الشمس وما ينبعث منها من حرارة وضياء ؛ فما يذكره ابن الفارض مجملا فى البيت الذى أثبتناه آنفاً يذكره سويدنبرج مفصلا فى قوله : إننا نعلم أن حرارة الشمس اليوم ، هى كما كانت بالأمس وقبل الأمس الحياة المشتركة بين النباتات جميعاً ، وأنها حين تزيد فى الربيع تؤثر فى ألوان النباتات المختلفة ، فتنمو وتترعرع ، فإذا هى زينتها الأوراق والأزهار والأثمار ، وإذا هى قد سرت فيها الحياة سرياناً قويًّا ظاهراً متمثلا فى هذه الأوراق النضرة ، وهذه الأزهار اليانعة ، وهذه الثمار الدانية ، حتى إذا كان الشتاء والخريف ، ونقصت حرارة الشمس ، تجردت النباتات من هذه المظاهر التى تثبت سريان الحياة فيها ، فإذا هى قد ذبلت ، وأصبحت هشيما تذروه الرياح[1]. وظاهر هنا أن وجه الشبه بين الشاعر الصوفى المسلم ، والعالم الفيلسوف المسيحى ، ليس مقصوراً على الفكرة الفلسفية التى يقررها كل منهما ، ولكنه يتجاوز الفكرة إلى اللفظ الذى يعبر عنها : فكلاهما يشبه المحبة بالشمس ؛ وكلاهما يستخدم هذا التشبيه فى إثبات ما تظهره المحبة من الآثار الكونية .

٢ — وهذا الحب ليس ماديًّا فى شىء ، وإنما هو روحانى بكل ما فى الكلمة من معنى : تمتاز المدامة التى هى كناية عنه بالصفاء الذى يختلف عن صفاء الماء ، وباللطف الذى يختلف عن لطف الهواء ، وبالنورانية التى تختلف عن النار ، وبالروحانية التى تختلف عن الجسمانية .

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم ٢٢

٣ — وفوق هذا فإن المحبة الإلهية قديمة وجدت منذ الأزل ، وباقية وستوجد إلى الأبد : وجدت فى عالم ليس فيه تعين بشكل أو تقيد برسم ، وإنما هو عالم مخالف فى طبيعته لعالم المكونات الحادثة ، وما تخضع له من عوامل الكون والفساد :

---

(١) Divine Love and Wisdom, Everyman's edition, p. 2-3.

تقـــدم كلٌّ الكائنات حديثُها قديماً ولا شكل هناك ولارسم[1] ٢٣

وكما أن هذه المحبة كانت وليس قبلها قبل ، فهى ستكون وليس بعدها بعد : فهى منزهة عن الدخول فى قيود الزمان والمكان ، لها القبلية المطلقة عن كل شىء ، والبعدية المطلقة عن كل شىء ، وبعبارة أخرى يقال من النابلسى إنها فى الأزل الذى هو عنده الحضرة الدائمة المحيطة بالأزمنة كلها إحاطة واحدة : فلا ماضى ولا حال استقبال له[2] . واسمع إلى قول ابن الفارض فى هذين البيتين :

ولا قبلها قبل ولا بعـــد بعدها وقبلية الأبعاد فهى لها حتم ٢٩

وعصر المدى من قبله كان عصرها وعهد أبينا بعدها ولها اليتم ٣٠

لترى إلى أى حد ينزه الشاعر المحبة الإلهية عن التقيد بقيود الزمان والمكان، وكيف يثبت أن وجودها سابق على وجود النشأة العنصرية .

٤ — وتمتاز المحبة الإلهية بعد هذا كله بأنها قامت بذاتها . وأن الأشياء إنما تقوم بها ، دون أن تقوم هى بواحد من هذه الأشياء . وتلك حقيقة خفية يرى ابن الفارض أنها ليست فى متناول أفهام الذين لا حظ لهم من ذوق :

وقامت بها الأشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لا له فهم ٢٤

---

(١) فسر النابلسى « حديثها » بأنه الكلام النفسى الإلهى الذى الذى ليس من جنس الحروف والأصوات المخلوقة ، والذى هو صفة من صفات الله تعالى ، وليس عين ذاته . وفسر البيت كله بقوله:

« إن الأشكال جميعها والرسوم هى أعيان الممكنات ، وهى المخلوقات . وكلها حادثة ، ليس شىء منها له وجود فى حضرة العلم الإلهى والكلام الإلهى ؛ بل كلها معدومة فى هاتين الحضرتين :وإنما هى موجودة بالإيجاد الإلهى الكلامى بطريق إشراق الوجود الحق عليها ؛ وهذه الآثار الكونية بمنزلة الظل من الشخص : قال تعالى : (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل)، أى الظل الذى هو الكائنات » (شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١٥٤ — ١٥٥) فإن صح تفسير النابلسى لحديث المحبة الإلهية على هذا الوجه ، ذكرنا ذلك بنظرية الكلمة فى الفلسفة المسيحية ، وهى النظرية القائلة بأن الكلمة هى الوسيط فى خلق العالم ، مع ملاحظة أن الكلام الإلهى الذى يفسر به النابلسى حديث المحبة الإلهية لاينحصر ولا يتشخص ، بخلاف الكلمة المسيحية فإنها عبارة عن ابن الله وصورته : أو الروح السارية فى الكون ، والواسطة فى خلق العالم مشخصة فى المسيح .

(٢) شرح ديوان ابن الفارض ، ج ١ ص ١٥٧ .

فالمحبة الإلهية هنا منبع فياض بالآثار الكونية ، وأصل فى وجود الأشياء المادية. وهى على ماتفيضه من آثار، وما يصدر عنها من كائنات فى عالم العناصر ، ليست من هذا العالم المادى فى شىء . وهذا يذكرنا بما ذهب إليه القديس أغنطيوس فى رياضاته الروحية (Exercices Spirituels) من أن الكمل يستطيعون فى يسر أكثر مما يستطيع غيرهم أن يشهدوا أن الله موجود فى كل الكائنات بذاته وحضرته وقدرته : فهو حاضر فى العناصر يمنحها الوجود ، وفى النبات يمنحه النمو ، وفى الحيوان يمنحه الإحساس ، وفى الإنسان يمنحه العقل . هذا مع ملاحظة الفرق بين ابن الفارض وبين القديس أغنطيوس فى أن أولهما يتحدث عن المحبة الإلهية فى حين أن ثانيهما يتحدث عن الذات الإلهية . فكما أن الله عند هذا القديس يظهر ويتجلى فى الموجودات دون أن يكون هو أحد هذه الموجودات كذلك ابن الفارض يرى أن المحبة الإلهية لها آثارها التى تتجلى بها فى الأشياء التى تفيض عليها الوجود ، دون أن يكون لها ما لهذه الأشياء من صفات المادية . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ينتهى إلى تقرير مذهب صوفى هو عين المذهب الذى انتهى فيه ابن عربى إلى أنه لولا المحبة لما صح طلب شىء أبداً ، ولاوجود شىء، وأن هذا هو سر « فأحببت أن أعرف » . ولا كانت حركة من شىء إلى شىء: فالمحبة على هذا الوجه هى عنده أصل فى باب وجود الأعيان ومراتبها ومقاماتها [1].

على أن الحب الإلهى عند ابن الفارض ، إن كان له صورتان : حب الإنسان لله ـ وهو هذا الذى تقلب فيه ابن الفارض طوراً بعد طور ، وسنتحدث عنه فى الفصل التالى ـ وحب الله لأن يعرف ـ وهو ماذكرنا خصائصه الآن ، وكان لكل من الحبين موضوعه ، فإننا نلاحظ مع ذلك أن ابن الفارض كثيراً مايخلط بينهما ، وذلك عندما يتحدث فى تائيته الكبرى تارة بلسان الجمع مع الذات الإلهية وتارة بلسان القطب أو الحقيقة المحمدية فلا ندرى أهو يتحدث عن الحب الذى يفنى فيه الإنسان عن نفسه ، ويتحد بربه ، أم هو يتحدث

---

(١) مجموعة الرسائل الإلهية ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، ص ٢٩ .

عن الحب القديم الذى أحب الله أن يعرف به ، فكان الخلق ثمرته . ومهما يكن من شيء : فإن حب ابن الفارض الإلهى قد انطوى فى صورتيه على منازع فلسفية ، بقدر ما هى طائفة من الأذواق والمواجيد الروحية . ويمكن أن ترد هذه المنازع على كثرتها إلى فكرتين لهما قيمتهما من الناحية الفلسفية : إحداهما فكرة الوحدة التى تنتفى معها الاثنينية والكثرة ، والأخرى فكرة الخلق الصادر فى عالمى المحسوس والمعقول عن الحب . وهذا هو ما سنكشف عنه بالتفصيل فى الكتاب الثالث .

١١ — بقى أن نعرف مكان مدح الرسول ، وحب الحضرة المحمدية من الحب الإلهى عند ابن الفارض . والمتأمل فيما خلف شاعرنا من الآثار الصوفية . لايكاد يقع على قصيدة بعينها يمكن أن تعد مدحاً فى الرسول بالمعنى الصحيح . ولعل كل ما هنالك هو ما يروى من أن ابن الفارض لما نظم قوله :

وعلى تفنن واصفيه بحسنه   يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف

فرح وقال : « لم يمدح بمثله النبى صلى الله عليه وسلم »[١]. وما يقوله بعض الناس من أن باطن كلامه كله مدح فيه عليه الصلاة والسلام ، على الرغم من أن غالبه لايصلح لذلك[٢] وقد أكبر فريق من الشراح شأن هذا البيت وأسرف فى ذلك إلى حد زعم معه أنه لو لم يكن لابن الفارض فى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم سوى هذا البيت لكفى[٣]. بينما يذهب البورينى هذا المذهب ، فيعد البيت مدحاً فى الرسول ، ويجعل له هذه القيمة الكبرى ، نرى النابلسى يشرح البيت على أنه قيل فى أول مخلوق وهو الحقيقة المحمدية ، والنور المحمدى الذى خلق الله تعالى منه كل شيء ، وجماله وحسنه هو كل الجمال ، وكل الحسن ، فإذا وصف الواصفون ما عسى أن يصفوا لايبلغون ذلك[٤] . ويذهب البورينى

(١) جلاء العينين ، ص ٥٠.
(٢) المرجع نفسه والصفحة .
(٣) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧٠ .
(٤) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧٠ .

والنابلسى إلى أبعد من هذا ، فتراهما يلائمان بين بعض الكنايات وبين حب الرسول ومدحه ، وذلك على نحو مافعلا بهذين البيتين :

يا أخت سعد من حبيبي جئتني برســـالة أديتها بتلطف

فسمعت مالم تسمعي ونظرت ما لم تنظرى وعرفت ما لم تعرفى (١)

ولعل فى ذكر الشاعر أخت سعد ، وفهمها على أنها كناية عن بنى سعد قبيلة حليمة مرضعة النبي ، ما يحتمل معه أن يكون دليلا على أن الحبيب الذى يقصده ابن الفارض هنا إنما هو الرسول عليه الصلاة والسلام يضاف إلى هذا كله ما ذكره البورينى فى شرحه للخمرية من أن الحبيب فى هذه القصيدة عبارة عن حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ومن أن الصوفية قد يريدون به ذات الحق القديم جل وعلا (٢).

ومهما يكن من مذهب الشراح فى تأويلهم بعض شعر ابن الفارض على أنه نظم فى مدح النبي ، فإننا لانكاد نعثر على قصيدة برمتها يمكن أن يفهم ماورد فيها على أن موضوعه هو هذا المدح . أما أن هنالك أبياتاً يفهم لفظ الحبيب فيها على أنه حضرة الرسول ، وأبياتاً أخرى تحدث فيها الشاعر بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، وأفاض فى وصف هذه الحقيقة ، وعلاقتها بالذات الإلٰهية ، وآثارها فى الأكوان ، فكل أولئك لايعنى أن ابن الفارض قد قصد فى هذه الأبيات أو تلك إلى مدح محمد الرسول ؛ وإنما هو يعنى أنه قصد إلى وصف الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى ، أو الروح المحمدى ، أو محمد المعنى ، وهذا كله يدل فى وضوح وجلاء على أنه إنما يتغنى ويصف حب شيء أقدم وأسبق فى وجوده على وجود محمد الرسول ، أو النبي المبعوث الذى ختمت به النبوة ؛ ففرق ما بين الحقيقة المحمدية ، وبين محمد الرسول ، كفرق ما بين الوجود القديم المطلق عن التعين فى الزمان والمكان ، وبين الوجود الحادث المتعين بقيود الزمان والمكان ؛ فابن الفارض لم يمدح النبي محمداً صلى الله عليه وسلم ، بل قصر غزله على

(١) المرجع نفسه ص ١٧١ — ١٧٢ .

(٢) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ .

الذات الإلهية . وعلى الحقيقة المحمدية التى يعدها الصوفية أول مخلوق صدر عن الذات ، وعنها صدرت بقية المخلوقات من روحية ومادية على السواء .

ولعلنا إذا أردنا أن نفسر إغفال ابن الفارض مدح النبى ، وحاولنا أن نعلله تعليلا يلائم حياته الصوفية وحبه الإلهى ، وجدنا أنفسنا بين أمرين : إما أن يكون ذلك الإغفال راجعاً إلى أن ابن الفارض كان يعتقد أن حب الرسول منطو فى حب الذات ، مثله فى هذا كمثل الحقيقة المحمدية فى اشتمال الذات الإلهية عليها ؛ لاسيما أن الله قد اتخذ من محمد حبيباً ، على حين اتخذ من غيره من الأنبياء خليلا ونجيًّا وصفيًّا ؛ ومن ثم يكن حبيب المحبوب الحقيقى محبوباً ؛ وإمـا أن يكون حب الله قد اسـتوعب قلب ابن الفارض ، وملك عليه حياته الروحية كلها ، فلم يترك فيها محلا لحب غيره ؛ ومن يدرى فلعله فى ذلك كان يتأثر رابعة العدوية التى وقفت حياتها على التغنى بحب الله ، والإقبال على مشاهدة جماله الأزلى دون سواه ؛ بل لعله كان يقتدى بأبى سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٧٧هـ ، فيما يروى عنه من أنه رأى النبى فى المنام فقال له : يارسول الله ، اعذرنى ، فإن محبة الله تعالى شغلتنى عن محبتك ؛ فقال له النبى : يا مبارك ، من أحب الله فقد أحبنى [١] . وبين أيدينا قصة يرويها المترجمون عن ابن الفارض ، ويذكرون فيها أنه رئى فى النوم ، فقيل له : لم تمدح المصطفى صلى الله عليه وسلم فى ديوانك ، فقال :

أرى كل مدح فى النبى مقصراً وإن بالغ المثنى عليـه وأكثرا
إذ الله أثنى بالذى هو أهله عليه فما مقدار ما يمدح الورى [٢]

وهذه القصة — وإن كانت من صنع الخيال ، أو من أثر الصنعة والانتحال — يعنينا منها ما تشتمل عليه من افتراض أن يكون ابن الفارض قد أغفل مدح النبى لأنه وجد الله قد أثنى عليه بما هو أهله ، فإذا مدحه البشر فلن يكون مدحهم شيئاً بالقياس إلى هذا الثناء .

---

(١) الرسالة القشيرية . ص ٤٧ .

(٢) جلاء العينين ص ٥٠ .

والنتيجة التى نخلص إليها من كل ما تقدم هى أن لابن الفارض حبًّا إلهيًّا يدور غزله فيه حول محور واحد هو جمال الذات الإلهية المطلق، وجمال الحقيقة المحمدية ، من حيث إنها أول تعين صدر عن الذات الإلهية بعد أن كان مندرجاً فيها . وهو إذ يتحدث عن آثار الحقيقة المحمدية فى الأكوان الروحية والمادية ، فإنما يتحدث عنها باعتبارها واسطة بين الحق والخلق ، أو بين الحقيقة الإلهية وبين حقائق الموجودات ومراتب الوجود : فالذات الإلهية وجمالها المطلق ، وآثار الحسن الصادرة عن هذا الجمال المطلق ، كل أولئك هو الموضوع الحقيقى لحب ابن الفارض الإلهى . أما كيف وصل الشاعر الصوفى إلى معاينة الذات ، ومشاهدة الجمال المطلق ، ومعرفة حقائق الكائنات المعينة ، وردها إلى حقيقتها الأولى التى فاضت منها ، وصدرت عنها ، فكل أولئك ما ستكشف لنا عنه أطوار الحب الإلهى التى أفردنا لتحليلها الفصل التالى .

الفصل الثانى

أطوار الحب الإلهى

التائية الكبرى مرآة هذه الأطوار – الطور الأول : الأثرة ، الرضا ، الفناء الأول – الطور الثانى : الفناء الكلى – الطور الثالث : الاتحاد أو الحال الموحدة – بداية الاتحاد : سكر الجمع – نهاية الاتحاد : صحو الجمع – السماع والاتحاد – العقل والاتحاد – خاتمة : ابن الفارض سلطان العاشقين وإمام المحبين .

١ – بينا فى الفصل الثانى من الكتاب الأول كيف كانت تائية ابن الفارض الكبرى ثمرة صادقة من ثمرات أذواقه ومواجيده التى تعاقبت على نفسه ؛ وكيف كانت الغيبة التى كثيراً ما خضعت لها نفس الشاعر عاملا قوياً فى تقسيم هذه القصيدة إلى أقسام ، يكاد كل قسم منها يقابل فترة من هذه الفترات التى كان يخضع فيها الناظم لسلطان الوجد والغيبة . ومعنى هذا أن التائية الكبرى من هذه الناحية مرآة صادقة انعكست على صفحاتها المختلفة الأحوال التى تعاقبت على نفس ناظمها ، ومن ثم كان لهذه القصيدة خطرها العظيم الذى يميزها من بقية قصائد ابن الفارض : فهى ترجمة لحياته الروحية كتبها بنفسه عن نفسه ، ووصف فيها سلوكه فى طريق الحب الإلهى ، وما كابده من الأحوال ، وما عاناه من الأهوال ، وما طمح إليه من الآمال ، وما تقلب فيه من الأطوار التى ظل يترقى من أحدها إلى الذى يليه ، حتى وصل فى النهاية إلى أرقاها وأنقاها ، وهو طور الاتحاد الذى يشعر فيه المحب بفنائه عن نفسه ، وبقائه فى محبوبه ، واتحاده به على وجه تسقط معه الاثنينية ، وتزول التفرقة .

والحب الإلهى الذى رأينا مع ابن الفارض فى الفصل السابق أنه حال قديم منحته روحه وهى فى عالم الأمر ، وقبل أن تهبط إلى هذا العالم السفلى ، لم يبق فى هذه الحياة الدنيا على ما كان عليه من صفاء ونقاء ، بل أفسدته ظروف الحياة المادية ، وشابته شوائب الحس ، وشهوات النفس ، وما إلى ذلك من

حظوظ وأغراض هي فى حقيقتها حجب تحول بين الروح وبين اتصالها بمصدرها الأول ، وعالمها الأعلى . ولهذا كان لابد من سبيل إلى تصفية النفس ، وتنقية القلب ، وجلاء عين البصيرة ، لتستحيل حياة الإنسان فى هذه الدنيا إلى حياة روحية خالصة ، تستعيد فيها روحه روحانيتها الأولى ، وتستشعر حبها القديم الذى منحته قبل أن تهبط من عالمها العلوى ، وتتصل ببارئها الذى صدرت عنه اتصالا ، يفنيها فيه ، ويوحدها معه ، ويشعرها بسعادتها القصوى ، وبهجتها العظمى. هذه السبيل المؤدية إلى هذا كله هى التى يصورها ابن الفارض فى تائيته الكبرى فى هذه الصورة التحليلية النفسية الرائعة التى يبين من خلالها أطوار حبه الإلهى ، ويصف كل طور منها ، وما انكشف له فيه من عجائب الحب ، وحقائق المعرفة ، وهذه الأطوار هى التى سندرسها فى هذا الفصل ، محاولين أن نبين موضوع كل طور وطبيعته وقيمته الروحية ، بالقياس إلى غيره من الأطوار ، وماعسى أن يكون له من أثر فى الحياة الروحية لمن مر به .

٢ — فى الطور الأول يظهر حب ابن الفارض لله ناقصاً مشوباً بشوائب الحس ، إذ نرى أن المحب هنا لم يكن قد تحقق بعد بتمام سكره وكمال غيبته عن نفسه وحواسه ، بل إنه يتعاقب على نفسه الصحو والسكر ، وما يزال على هذه الحال : يغيب مرة ويصحو أخرى إلى أن يتهيأ له فى آخر هذا الطور ما يسميه الصوفية بالصعق أو المحو أو الفناء الأول .

ولعل أظهر ما يبدو فى هذا الطور أن المحب ليس متجهاً بحبه إلى محبوبته من حيث هى ، ولكنه محب لنفسه متجه بحبه إلى إشباع رغبات هذه النفس وتحقيق حظوظها من المحبوبة كميله إلى رؤيتها وسماعه كلامها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الحب يؤثر فى نفس المحب ويبلغ منها مبلغاً كبيراً فيحملها من المشقة والألم ما تطيق وما لا تطيق . ولكن المحب برغم هذه المشقة وهذا الألم لايشكو ولايتبرم ، بل هو راض عن كل ما يصيبه من أهوال المحبة ، محتمل له . ومن هنا كان الطور الأول لحب ابن الفارض مرآة واضحة ظهرت على الأثرة وحب النفس من ناحية ، والرضا من ناحية أخرى . وانظر إلى قول

ابن الفارض مخاطباً محبوبته :

هبي قبل يفني الحب مني بقية	أراك بها لى نظرة المتلفت	٨
ومنى على سمعي بلن إن منعت أن	أراك فمن قبلي لغيرى لذة	
فعندى لسكرى فاقة لإفاقة	لها كبدى لولا الهوى لم تفتت	١٠

لتتبين إلى أى حد كانت الأثرة ما تزال غالبة على نفسه حتى إنه كان يطمع من المحبوبة أن تمنحه رؤية وجهها أوتمن عليه بسماع كلامها إن لم ترد رؤيته لها. ولتتبين أيضاً أنه ما يزال مفتقراً إلى السكر لغابة الصحو عليه. وانظر بعد هذا إلى قوله مخاطباً محبوبته أيضاً :

ولم أحك فى حبيك حالى تبرما	بها لاضطراب بل لتنفيس كربتى	٤٢
ويحسن إظهار التجلد للعدا	ويقبح غير العجز عند الأحبة	
ويمنعنى شكواى حسن تصبرى	ولو أشك للأعداء ما بى لأشكت	
وعقبى اصطبارى فى هواك حميدة	عليك ولكن عنك غير حميدة	
وما حل بى من محنة فهو منحة	وقد سلمت من حل عقد عزيمتى	
وكل أذى فى الحب منك إذا بدا	جعلت له شكرى مكان شكيتى	٤٧

لترى كيف سيطر الرضا على نفس المحب سيطرة قوية أصبح معها يرى الألم لذة والمحنة منحة تستحق الشكر لا الشكوى .

فابن الفارض فى الأبيات الثلاثة الأولى يظهرنا على أن حبه كان ما يزال ناقصاً، مشوباً بشوائب الأثرة والأنانية ، يرمى إلى شيئين : (أحدهما) رغبته فى أن يظفر من المحبوبة الحقيقية برؤيتها أو سماع كلامها كأن تقول له : « لن ترانى »[١] ؛ (وثانيهما) حاجته إلى كمال سكره الذى يعينه على أن يخلص من إنيته . وهذا يظهرنا فى وضوح وجلاء على الأثرة وحب النفس ونقصان الحب الإلهى . وهو فى الأبيات الستة الأخيرة يكشف لنا عن الصلة بين الحب والرضا . وابن الفارض فى ربطه الرضا بالحب وجعله نتيجة له إنما يفعل ما فعله غيره من

(١) إشارة إلى قوله تعالى لموسى عليه السلام حين طلب إلى الحق أن يتجلى .

الصوفية المتقدمين : فالمحاسبي مثلا يرى هذا الرأي من حيث إن المحب راض بكل ما يفعله المحبوب ، مما يجلب لذة أو يعقب ألماً . وقد حكى عن عتبة الغلام أنه بات ذات ليلة وهو يناجى ربه قائلا : « إن تعذبنى فأنا لك محب وإن ترحمنى فأنا لك محب »[١] .

وعلى هذا النحو تكون النفس الإنسانية بما لها من الأهواء وما فيها من الرغبات التى تعود عليها بلذة أو منفعة وسيلة رديئة لا تصلح لأن يتوصل بها إلى شهود الذات ، إذ شهود الذات أمر عظيم لا يتحقق بفنائه عن نفسه فناء تامًّا ، بمعنى أن ينصرف عما فى الحياة الدنيا من زخرف وجاه ، وعما فى الحياة الآخرة من جنة ونعيم ، وأن يفنى المحب عن كل أوصافه بحيث تجتلى صورته فى صورة المحبوبة كما يقول ابن الفارض على لسان محبوبته فى هذه الأبيات :

فلم تهونى ما لم تكن فىّ فانياً ... ولم تفن ما لا تجتلى فيك صورتى ٩٩

فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره ... فؤادك وادفع عنك غيك بالتى

وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن ... وها أنت حى إن تكن صادقاً مت

هو الحب إن لم تقض لم تقض مأرباً ... من الحب فاختر ذاك أو خلّ خلتى ١٠٢

فوصل المحبوبة الحقيقية إذن ، والتحقق بشهود الذات ، لا يتحققان بالحياة النفسية ، وما يشو بها من أهواء وأغراض ، ولكنهما يتحققان بالموت : الموت الذى لا تبقى معه بقية من حظ أو مطمع فى غرض : الموت الذى تخلص فيه النفس من كل العلائق خلاصاً يصفيها وينقيها إلى الحد الذى يمكنها من الاتصال بمن تحب ، وشهوده شهوداً عينيًّا . وهاهى ذى نفس ابن الفارض قد بدأت تصفو شيئاً فشيئاً فى آخر الطور الأول لحبه ، فإذا هو قد أصبح راضياً عن هذا الموت فى سبيل المحبة دون أن يكون له من ورائه مطمع فى وصل المحبوبة كما يقول :

أجل أجلى أرضى انقضاه صبابة ... ولا وصل إن صحت لحبك نسبتى ١٠٦

وليس أدل على رضاه عن فنائه من أنه أصبح يرجو هذا الفناء ويرى فيه

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٩٠ .

سعادته وحياته ، فهو يقول :

فقدصرت أرجو مايخاف فأسعدى   به روح ميت للحياة استعدت ١١٦

على أن الفناء الذى يتحدث عنه ابن الفارض هنا ليس فناء تاماً قد تحقق فيه بموته عن نفسه وروحه وبتجرده عن حظوظهما ؛ بل إنه ما يزال يرجوه ، ويتمنى أن يحصل له ، ورجاؤه دليل على أنه يتحقق به بعد. وإذن فما سبيل هذا الفناء؟ سبيله أن يتجرد المحب عن إرادته ، ويستسلم لإرادة المحبوبة ، بحيث يترك مراده إلى مرادها ؛ وأن يسوى بين ظاهره (قوله) وبين باطنه (اعتقاده) ؛ وأن يؤدى فروض الإسلام من صلاة وصوم وحج وغيرها من العبادات ؛ وألا يخلد إلى البطالة أو التسويف فى أداء واجبات الشرع ؛ إلى غير ذلك[1] من المبادئ الأخلاقية التى لها أثرها فى تصفية النفس البشرية تصفية تنتهى منها إلى مقام الجمع ؛ حيث يعزل المحب نفسه عن صفاتها ؛ بأن ينظر كأنه بمثابة النظر لا الناظر ؛ ويسمع ويعى كأنه بمثابة السمع والوعى لا السامع والراعى ؛ ويتكلم كأنه بمثابة اللسان لا المتكلم ، وذلك كله لكى يصبح المحب الذى استحال إلى نظر وسمع ووعى ولسان ، عين المحبوبة فى مقام الجمع ؛ إذ الله عند ابن الفارض ، كما هو عند غيره من الصوفية ، عبارة عن بصر العبد وسمعه ، ولسانه ويده . وفى هذا المعنى يقول ابن الفارض :

فكن بصراً وانظر وسمعاً وعِهِ وكن   لساناً وقل فالجمع أهدى طريقة ١٩٤

وجملة القول هى أن حب ابن الفارض لله يمتاز فى طوره الأول بأن شهوده للمحبوبة الحقيقية لم يكن ثابتاً مستقراً ، ولكنه شهود اكتنفته حالتا الحجاب والكشف بدليل قوله :

وما بين شوق واشتياق فَنِيتُ فى   تَوَلٍّ بحظر أو تَجَلٍّ بحضرة ٣٢

ولعل تعاقب هاتين الحالتين على نفسه راجع إلى أن الفناء لم يكن تامًّا مستقرًّا ، بل كان ناقصاً متذبذباً ، أو قل كانت نفس الشاعر فيه مترددة بين أغراضها وحظوظها ، وبين خلاصها من هذه الأغراض والحظوظ . يضاف إلى هذا استعداد النفس فى آخر هذا الطور لقبول الفناء ، ورجاؤها أن تتحقق به ؛

---

(١) نظم السلوك . الأبيات ١٧٥ — ٢٠٣ .

ورضاها بكل ما تقتضيه المحبة من تكاليف .

ولعلنا لو أردنا أن نطلق على حب ابن الفارض فى طوره الأول اسماً يميزه عما أصبح عليه هذا الحب فى طوريه الآخرين، لما رأينا خيراً من تسميته بحب الهوى ، وهو ماذكرته رابعة العدوية فى مقابل حب الله لذاته ، وذلك فى قولها :

أحبك حبين حب الهوى وحبًّا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

وقد فسر الغزالى «حب الهوى» بقوله : «ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة . . »[1]. فإذا كان حب الهوى هو هذا الذى يحب فيه الله لإشباعه حظوظ النفس العاجلة، كان حب ابن الفارض أقرب ما يكون إليه فى طوره الأول ، بخلاف ما أصبح عليه فى طوره الثالث ، وهو طور الحب الذى يقصد به إلى مطالعة الذات ، ومشاهدة جمالها المطلق . وعبرت عنه رابعة بقولها : «وأما الذى أنت أهل له» وفسره الغزالى بقوله إنه : «الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها وهو أعلى الحبين وأقواهما . ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكياً عن ربه تعالى : "أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ، ولاخطر على قلب بشر". وقد تعجل بعض هذه اللذات فى الدنيا لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية»[2].

ومهما يكن من أمر هذا الهوى الذى كان غالباً على الحب الفارضى فى طوره الأول ، فإن الاستعداد الذى بدا فى آخره للفناء عن النفس وهواها ، كان كفيلا بأن يسلم هذه النفس إلى الطور الثانى للحب، حيث يأخذ الفناء صورة

(١) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .
(٢) المرجع نفسه ص ٢٦٧ .

أتم ، ويبلغ الحب بالمحب مبلغاً من القوة لم يبلغه من قبل . فلننظر إذن ماذا فى هذا الطور .

٣ — هنالك فى الطور الثانى تفنى نفس المحب عن أوصافها فناء تستغرق معه فى ذات المحبوبة، وينتهى بها هذا الاستغراق إلى أن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكن ينكشف من قبل ، وذلك لأن نفس المحب بتجردها عن أوصافها ، وفنائها عن حظوظها من المحبوبة ، قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء الذى كان لها قبل أن تتصل بالبدن ، فاستطاعت أن تشهد فى حالة الفناء أنها عين محبوبتها ، كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض فى هذه الأبيات :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمّ باقياً   هنا من صفات بيننا فاضمحلت ١٥٩
فألفيت ما ألقيت عنى صادراً   إلىّ ومنى وارداً بمزيدتى
وشاهدت نفسى بالصفات التى بها   تحجبت عنى فى شهودى وحجبتى
وإنى التى أحببتها لامحالة   وكانت لها نفسى علىّ محيلتى ١٦٢

ألا ترى إلى المحب كيف فنى هنا عن صفاته التى من قبل حائلا بينه وبين محبوبته ، وإلى هذا الفناء كيف كان سبيله إلى شهود نفسه ومحبوبته على أنهما شىء واحد . يضاف إلى هذا كله هذا السر العظيم الذى كشفه الفناء لابن الفارض فى هذا الطور وهو معرفته أن حبه لهذه المحبوبة كان قديماً منذ الأزل ، منحه قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، كما نتبين هذا من قوله :

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن   بدت عند أخذ العهد فى أوليتى ٥٦
فنلت ولاها لا بسمع وناظر   ولا باكتساب واجتلاب جبلّة
وهمت بها فى عالم الأمر حيث لا   ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى ١٥٨

ومن هنا ترى أن فناء ابن الفارض قد انتهى به إلى حالة نفسية ، استطاع فيها أن يتعرف ما كانت عليه النفس من تجرد عن الصفات الخلقية المذمومة ، والشوائب الحسية ، قبل أن يفسد عليها اتصالها بالبدن هذا التجرد .

ولكى نتعرف طبيعة الفناء الفارضى ، وما يرمى إليه من خلال أبيات « التائية الكبرى » التى تبدو فى بعض الأحيان كأنها متناقضة مضطربة ، يحسن أن نمهد لذلك بمقدمات نبين فيها معنى الفناء وأنواعه ، وما ينطوى عليه كل نوع ، لنتبين فى النهاية من أى هذه الأنواع كان فناء ابن الفارض : قال الجرجانى : « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، والفناء فناءان ؛ أحدهما ما ذكرنا ، وهو بكثرة الرياضة : والثانى عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق . . »[١] . وقال ابن قيم الجوزية : « الفناء الذى يشير إليه القوم ، ويعملون عليه أن تذهب المحدثات فى شهود . العبد وتغيب فى أفق العدم ، كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل . ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضاً. فلا يبقى له صورة ولا رسم ، ثم يغيب شهوده أيضاً ، فلا يبقى له شهود ، ويصير الحق هو الذى يشاهد نفسه بنفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات ، وحقيقته أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل»[٢] . فإذا كان الفناء كما يعرفه الجرجانى هو أحد اثنين : إما فناء عن الأوصاف المذمومة . وإما فقدان الإحساس بالاستغراق فى عظمة الحق والاستهلاك فيه ، وكان الفناء عند القوم ؛ كما يصوره ابن قيم ، عبارة عن ذهاب المحدثات فى شهود العبد بحيث تغيب فى أفق العدم كما كانت قبل أن توجد ؛ إذا كان ذلك كذلك فقد أصبح بيناً أن الفناء عبارة عن هذه الحالة النفسية التى يغيب فيها السالك عن نفسه وأوصافها ، ويستغرق فى الحق وذاته بحيث يعود إلى ما كان عليه قبل إيجاد المكونات فيفنى الإنسان ، وتفنى معه المحدثات ، ويغيب كل أولئك فى الحق . ومن هنا لايمكن أن يكون الفناء عبارة عن انحلال الجوهر الإنسانى ، واستحالة وجوده إلى عدم ، أو صيرورة صفاته البشرية صفات إلهية ؛ وذلك لأن الفناء الحقيقى ، عن شىء ما هو — كما يقول الهجويرى — عبارة عن الشعور بنقصه وبفقدان الرغبة فيه ، وأن من فنى عن

---

(١) التعريفات — مادة « فناء » ص ١١٣ .

(٢) مدارج السالكين القاهرة سنة ١٣٣١ هـ ، ج ١ ، ص ٨٠ .

إرادته الزائلة بقى فى إرادة الله الدائمة الأبدية ، وأن الصفات الإنسانية لايمكن أن تستحيل إلى صفات إلهية ، وكذلك لايصح العكس . قال الهجويرى ما نصه : « إن قوة النار تحول كل ما يلقى فيها إلى خاصتها ، ومما لاشك فيه أن قوة الله أعظم من قوة النار : فالنار تؤثر فى خاصة الحديد فقط دون أن تغير جوهره ، إذ لايمكن مطلقاً أن يستحيل الحديد إلى نار » (١) .

وللفناء أنواع ثلاثة نذكرها مع ابن قيم الجوزية فيما يلى :

١ — الفناء عن وجود السوى : وهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثمّ غير الله ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء فى الوحدة المطلقة ، ونفى التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار : فلا يشهدون غيراً أصلا ، بل يشهدون وجود العبد عين وجود الرب . وفناء هذه الطائفة فى شهود الوجود كله واحداً وليس عندهم فرق بين الله والعالم (٢) .

٢ — الفناء عن شهود السوى : وهو الذى يشير إليه أكثر الصوفية المتاخرين ويعدونه غاية . وليس مرادهم فناء ما سوى الله فى الخارج بل فناؤه عن شهودهم وحسّهم ، فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده ، بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه ، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبموجوده عن وجوده ، وبمحبوبه عن حبه ، وبمشهوده عن شهوده . وقد يسمى هذا الحال سكراً واصطلاماً ومحواً وجمعاً . وقد يفرقون بين معانى هذه الأسماء ، وقد يغلب شهود القلب لمحبوبه ومذكوره حتى يغيب المحب به فيظن أنه اتحد به وامتزج ، بل يظن أنه نفسه (٣) .

٣ — الفناء عن إرادة السوى : وهو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ؛ السالك فيه يفنى بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه ، فضلا عن إرادة غيره ، ويتحد مراده بمراد محبوبه ، أعنى المراد الدينى الأمرى لا المراد الكونى

---

(١) Kashf al Mahjub, p. 245.

(٢) مدارج السالكين ج ١ — ص ٨٣ .

(٣) المرجع نفسه والصفحة .

القدرى ، فصار المرادان واحداً . وليس فى العقل اتحاد صحيح إلا هذا[١].

هذه هى المعانى المختلفة للفناء ، فمن أيها كان فناء ابن الفارض ؟ الحق أننا حين نقرأ أبيات ابن الفارض التى يشير فيها إلى الفناء. وما يصل إليه هذا الفناء من النتائج . نلاحظ لأول وهلة أن فناءه لايدخل فى واحد من هذه المعانى دون غيره . ولكنه يأخذ من كل معنى بطرف : فهو حيناً فناء عن وجود السوى ، وحيناً آخر فناء عن شهود السوى . وحيناً ثالثاً فناء عن إرادة السوى . فانظر إلى قوله :

جلت فى تجليها الوجود لناظرى	ففى كل مرئى أراها برؤية	٢١٠
وأشهدت غيبى إذبدت فوجدتنى	هنالك إياها بجلوة خلوتى	
وطاح وجودى فى شهودى و بنت عن	وجود شهودى ماحياً غير مثبت	
وعانقت ماشاهدت فى محو شاهدى	بمشهده للصحو من بعد سكرتى	٢١٣

لترى أن الشاعر هنا يذهب إلى ما يشتم منه رائحة وحدة الوجود . فهو يقول إن المحبوبة فى حال تجليها وظهورها قد أظهرت لعينه الوجود بحيث أصبح يراها فى كل موجود ، وإنه حين كشف عن باطنه الحجاب شهد أن ذاته هى عين ذات المحبوبة ، وأن وجوده قد انمحى فى شهوده . ولترى فوق هذا كله أنه تمسك فى صحوه . الحاصل بعد سكره . بما شاهده فى باطنه . وهو أن المحبوبة هى الوجود المطلق . وهذا ينتهى بابن الفارض إلى أن يصبح فناؤه من فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأن الرب الذى هو عند ابن الفارض المحبوبة . عين الوجود . أو أن وجود الرب هو عين وجود العالم .

وانظر إلى قوله أيضاً :

رفعت حجاب النفس عنها بكشفى الـ	نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى	٥٢٦
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا	صفاتى ومنى أحدقت بأشعة	
وأشهدتنى إياى إذا لاسواى فى	شهودى موجود فيقضى بزحمة	٥٢٨

---

(١) المرجع نفسه ص ٩٠ .

لترى أن الفناء هنا ليس إلا فناء عن شهود السوى كما يظهرنا على ذلك البيت الأخير خاصة .

وانظر بعد هذا إلى قوله :

وكنت بها صباً فلما تركت ما   أريد أرادتنى لها وأحبت ٢٠٤

فصرت حبيباً بل محباً لنفسه   وليس كقول مر نفسى حبيبتى ٢٠٥

لترى أنه يشير هنا بما يفهم منه أن فناءه كان فناء عن إرادة السوى . وهكذا يظهر ابن الفارض فى صورة الرجل المضطرب النفس ، الذى لايستطيع أن ينتهى إلى غاية واحدة معينة تفهم فى وضوح وجلاء : هل كان فناؤه فناء عن وجود السوى أو عن شهوده أو عن إرادته . أو هل كان فناء عن هذه الأشياء كلها ؟ ذلك مالايبينه ابن الفارض واضحاً . ولكننا نستطيع أن نلتمس للمسألة حلا قد يكون مؤدياً إلى معرفة حقيقة الفناء الفارضى ومن أى نوع هو . هذا الحل يدور حول لفظة الوجود ، وهل يستعملها ابن الفارض بالمعنى الذى يستعملها فيه أصحاب وحدة الوجود ، أو أن لها عنده معنى يخالف معناها عند هؤلاء. ونحن إذا ذكرنا ما قلناه فى غير هذا المكان عن « التائية الكبرى » وعن الحالة النفسية التى نظم ابن الفارض قصيدته هذه فيها ، وأنه كان أكثر ما يكون دهشاً غائباً عن نفسه وحسه ، إذا ذكرنا هذا كله ، وذكرنا إلى جانبه أن أبيات « التائية الكبرى » كان يمليها الشاعر بعد إفاقته من الغيبة ، استطعنا أن نتبين فى وضوح وجلاء أن ما أورده ابن الفارض فى تائيته هذه لم يكن إلا صورة صادقة لما كان يشعر به ، ويشهده فى حالة الغيبة من أن ذاته قد اتحدت بذات المحبوبة ، وأن كل ما فى الوجود قد أصبح فى نظره مظهراً من مظاهر هذه المحبوبة . فإذا كان ابن الفارض قد ذكر فى « تائيته الكبرى » ما يشتم منه رائحة وحدة الوجود فإن هذه الوحدة ليست وحدة عقلية يثبت فيها العقل أن الله والعالم شيء واحد ، أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولكنها وحدة نفسية لاتدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ؛ فإذا زالت هذه الحالة ، زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعددها قبل

أن يغيب عن نفسه وحسه . يضاف إلى هذا أن لفظة « الوجود » يمكن أن تفهم فى شعر ابن الفارض بمعنى يلائم طبيعة هذه الحالة النفسية ، ويخالف معناها عند أصحاب وحدة الوجود : فقد قال الجرجانى ما نصه : « الوجود فقدان العبد بمحق أوصاف البشرية ، ووجود الحق ، لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبى الحسين النورى : « أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد ، إذا وجدت ربى فقدت قلبى » . . [١]. فإن صح ماقدمنا انبنى عليه أن يكون فناء ابن الفارض بعيداً كل البعد عن «فناء وجود السوى » الذى هو للملاحدة أصحاب وحدة الوجود ، كما يقول ابن قيم الجوزية ، وكان فناء عن شهود السوى من ناحية ، وعن إرادته من ناحية أخرى . فأما أنه فناء عن شهود السوى فذلك ملائم كل الملاءمة للحالة النفسية التى كان يعانيها ابن الفارض ، ونظم قصيدته فيها ، إذ الشهود هو — كما يقول الجرجانى — هو رؤية الحق بالحق [٢] ، بمعنى أن العبد حين يغيب عن نفسه ويفنى عن صفاته يصبح متحداً بالحق . وهو من حيث اتحاده بالحق يقال إنه فى مشاهدته له يرى الحق بالحق . وأما أن فناء ابن الفارض فناء عن « إرادة السوى » فذلك أمر واضح يدل عليه قسم كبير من أبيات « التائية الكبرى » حيث أظهرنا الشاعر على الشروط التى لابد من أن يستوفيها السالك فى طريق المحبة ليتحقق بفنائه فى المحبوبة ، وذكر فى مقدمتها الفناء عما سوى مراد المحبوبة وذلك فى قوله :

فخل لها خلى مرادك معطياً قيادك من نفس بهـا مطمئنة ١٧٥
وأمس خلياً من حظوظك واسم عن حضيضك واثبت بعد ذلك تنبت [٣] ١٧٦

وهكذا نرى أن فناء ابن الفارض قد جمع بين الفناء عن « إرادة السوى » ، وهو ما يقول عنه ابن قيم إنه فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، وبين الفناء عن «شهود السوى » وهو — كما يقول ابن قيم أيضاً مايعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية .

---

(١) التعريفات ، مادة « وجود» ص ١٦٩ .
(٢) المرجع نفسه ، مادة « شهود » ص ٨٧ .
(٣) انظر البيتين ٢٠٤ — ٢٠٥ المذكورين ، فى ص ١٩١ .

أما ما يذهب إليه بعض أعداء الصوفية وخصوم ابن الفارض كابن تيمية مثلا من اعتبار شاعرنا من أصحاب وحدة الوجود فتلك مسألة يكفينا القدر الذى أشرنا إليه منها فيما يتعلق بالفناء . على أن نعود إليها فى الفصل الثانى من الكتاب الثالث حيث نكشف عن حقيقة المذهب الفلسفى الذى ينطوى عليه حب ابن الفارض .

وإذا لم يكن فناء ابن الفارض فناء عن «وجود السوى» فإن بينه وبين ما يعرف عند البوذيين « بالنيرڤانا » (Nirvana) تشابهاً من هذه الناحية . فالنيرڤانا عند البوذيين عبارة عن فناء الأنا (Le Moi) لا فناء الوجود (L'Etre) وامتزاج هذا الأنا عن طريق الزهد وقتل النفس ، فى الوجود الكلى [١] . وفناء ابن الفارض هو ، كما بينا ، فناء عن شهود نفسه وإرادتها لما سوى الله وإرادته ، بمعنى أنه ليس فناء عن الوجود . يضاف إلى هذا تشابه آخر هو أن سبيل الفناء عند كل من ابن الفارض وفلاسفة البوذيين هو أعمال العبادة من توبة وزهد وفقر وغيرها مما يضمحل به الأنا بحيث ينمحق فى الوجود المطلق ويمتزج به . غير أن النيرڤانا تختلف عن فناء ابن الفارض فى أنها الغاية القصوى التى يرمى إليها السالك البوذى ، على حين أن الفناء الفارضى ليس إلا وسيلة يتوسل بها إلى كشف الحقيقة ، وشهود الذات ، واتحاد المحب بالمحبوب . النيرڤانا غاية ، والفنا الفارضى وسيلة ، ولكنهما ينطويان على معنى واحد هو الامتزاج بالوجود المطلق .

جملة القول فى الطور الثانى لحب ابن الفارض هى أن الفناء الذى يتحقق به المحب فى هذا الطور ليس فناء مؤدياً إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام ، ولكنه مؤد إلى « شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل موجود به فيتحد به الكل من حيث كون كل شىء موجوداً به ، معدوماً بنفسه لا من من حيث إن وجوداً خاصاً اتحد به ، فإنه محال» [٢].

ومن هنا يصبح مذهب ابن الفارض فى الفناء والاتحاد الناشئ عن هذا الفناء مقبولا لدى العقل ، ملائماً لأحكام الشرع ، وتكون ألفاظ الاتحاد والامتزاج

---

(١) Goblot: Vocabulaire Philosophique Art. "Nirvana", p. 363.

(٢) التعريفات ، مادة « اتحاد » ص ٣ — ٤ :

والوحدة وغيرها ، مما استعمله ابن الفارض فى شعره لإظهار نتائج فنائه ، مجرد ألفاظ يرجع استعماله لها إلى أحد سببين : إما إلى أنه لم يكن دقيقاً ولا متحرياً للألفاظ التى تتعادل مع المعانى التى يقصد إليها ، ولعل منشأ هذا الاضطراب هو هذه الغيبة التى قضى أكثر حياته تحت سلطانها ، وإما أن يكون ابن الفارض قد عمد إلى هذه الألفاظ لأنه لم ير خيراً منها يمكنه من أداء المعانى التى يريد التعبير عنها فى شىء من المبالغة التى كانت تسود كل شعره ، وكان يستعين بها دائماً على إظهار أنه وصل فى الحب إلى ما لم يصل إليه غيره ممن سبقوه أو عاصروه فهو إذن بحكم هذه المبالغة مضطر إلى أن يستمد ألفاظاً من معجم وحدة الوجود ليدل بها على مذهب قد يكون بعيداً عن مذهب وحدة الوجود فى أكثر نواحيه إن لم يكن فى كلها .

ولو أردنا أن نميز الطور الثانى للحب الفارضى بميزة خاصة ، لرأينا أن الحب فيه قد انتهى من الصفاء والتنزه عن الغرض إلى حد لم ينته إليه فى طوره الأول : فبعد أن كان المحب يريد إشباع رغباته ولذاته من المحبوبة ، أصبح لا يريد شيئاً ، ولا يبتغى إلا وجه المحبوبة خالصاً . وإن فكرة الثواب على هذا الحب قد محيت محواً تامًّا ، وأصبح حب ابن الفارض هنا من النوع الثانى للحب الذى عبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذى أنت أهل له » وفسره الغزالى بأنه الحب لجمال الله وجلاله . يدلنا على هذا قول ابن الفارض :

تقربت بالنفس احتساباً لها ولم أكن راجياً عنها ثواباً فأدنت ١٦٨

وقوله :

فلاح فلاحى فى اطراحى فأصبحت ثوابى لاشيئاً سواها مثيبتى ١٧٣

أضف إلى هذا أن المحب فى هذا الطور ، بحكم فنائه عن نفسه الجزئية واستغراق هذه النفس الجزئية فى نفس المحبوبة الكلية ، قد أصبح محبًّا لنفسه لا بالمعنى الذى كان يحبها عليه فى الطور الأول ، ولكن بمعنى أنه هنا يحب نفسه التى استغرقت فى المحبوبة ، كما يقول ابن الفارض :

وكنت بها صبًّا فلما تركت ما   أريد أرادتنى لهـا وأحبت ٢٠٤
فصرت حبيباً بل محبًّا لنفسه   وليس كقول مر نفسى حبيبتى ٢٠٥

وعلى هذا النحو من قتل النفس الإنسانية وتجردها من حظوظها وأغراضها وفنائها عن مشاهدة ما سوى المحبوبة الحقيقية وصل الحب الفارضى إلى حال لم تتهيأ له فى طوره الأول فيها صفاء النفس ونقاء القلب ، وفيها الموت الموصل إلى الحياة التى يشعر فيها المحب بسقوط التمايز بينه وبين محبوبته . ولقد كانت هذه الحال بمثابة المقدمة للنتيجة التى ترتبت عليها فى الطور الثالث ، وهى وصول المحب إلى الحال الموحدة ، التى هى أرقى ما يختلف على النفس الإنسانية من الأحوال فى طريق المحبة .

٤ — ولم يكن الطور الثانى للحب الفارضى إلا بمثابة مطهر تمر به النفس الإنسانية فتطرح أهواءها ، وتنخلع عن شهواتها وأغراضها لتستقبل طوراً آخر تستمتع فيه بالحال الموحدة التى لا تشهد فيها غير شىء واحد هو الذات الأحدية ، كما تشهد أنها أصبحت وهذه الذات شيئاً واحداً ، لاشيئين متمايزين : فبعد أن كان المحب فى الطور الأول يريد أن يظفر من المحبوبة بشىء ، وكان فى الطور الثانى يريد ألا يكون شيئاً ، أصبح فى الطور الثالث شيئاً آخر غير الذى كانه فى الطورين السالفين : أصبح فانياً عن نفسه باقياً بمحبوبته إلى الحد الذى أحسّ معه أن وجوده صار عين وجود محبوبته . وقد يلاحظ على ما وصل إليه ابن الفارض من الاتحاد فى هذا الطور الأخير أنه انتهى من حبه إلى مذهب فى وحدة الوجود ، ولكننا إذا ذكرنا ما أشرنا إليه عند الكلام على فناء ابن الفارض من أنه لم يكن فناء عن « وجود السوى » بالمعنى الذى يفهمه أصحاب وحدة الوجود ، وذكرنا أيضاً أن كل ما وصل إليه ابن الفارض فى الأطوار المختلفة لحبه لم يكن إلا ثمرة من ثمرات شعوره لا عقله ، وأنه كان كما صورناه فى الفصل الثانى من الكتاب الأول صاحب ذوق ووجد ، إذا ذكرنا هذا كله تبيّناً أن اتحاد ابن الفارض فى الطور الثالث لحبه لم يكن اتحاداً بين الوجود المطلق والوجود المعين بالمعنى الدقيق الذى يعرفه العقل ، ولكنه اتحاد من قبيل الأحوال الصوفية التى تملك

على السالك حسّه وشعوره ، وتذهب به إلى حد بعيد من الغيبة التى يأتى فيها بكلام يوهم ظاهره مخالفة الشرع ، ويعرفه الصوفية باسم الشطح ؛ ومن هنا يكون الاتحاد الفارضى نتيجة منطقية لفناء المحب عن نفسه وحسه ، حيث لايشهد إلا محبوبته ولايريد سواها .

على أن هذا الاتحاد – وإن كان فى جملته عبارة عن اتحاد المحب بالمحبوبة التى هى الذات العلية – له صورة أخرى هى أنه اتحاد بين الإنسان والحقيقة المحمدية . ومهما يكن من أمر هذه الصورة الثانية للاتحاد عند ابن الفارض فإنها لاتختلف عن صورته الأولى إلا فى اللفظ ، أما المعنى فإنه فى الحالتين واحد لايكاد يفرق بينهما إلا أن الذات هى الوجود المطلق الذى لاتعين فيه . والحقيقة المحمدية هى الذات مع التعين الأول وهو الاسم الأعظم كما يقول الجرجانى [١].

ولكلام ابن الفارض عن الاتحاد بالحقيقة المحمدية قيمة خاصة ، ذلك بأنه يكشف لنا من خلاله عن المقام الذى اختص به محمد صلى الله عليه وسلم من دون الأنبياء عامة ، ومن دون موسى عليه السلام خاصة ؛ فنحن نعلم أن أخص ما يمتاز به الطور الأول للحب الفارضى هو أن المحب فيه محب لنفسه ، طامع فى تحقيق رغبات هذه النفس من المحبوبة ، كأن يرى وجهها أو يسمع صوتها ؛ ونحن نعلم أيضاً أن المحب كان فى أول عهده بالحب مفتقراً إلى السكر الذى غلب عليه بعد ذلك فغيبه عن شعوره، وصعقه صعقاً؛ أما فى الطور الثالث حيث يتحد المحب بالحقيقة المحمدية فإننا نلاحظ أن المحب فيه على عكس ما كان عليه فى الطورين الأول والثانى : هو هنا صاح بعد أن كان هناك سكران. وهو هنا قد أثبت لنفسه صحو الجمع [٢] بعد أن أثبت هناك سكر الجمع [٣]. كما يدلنا

---

(١) التعريفات مادة « الحقيقة المحمدية » ص ٦٢ .

(٢) الصحو الذى هو عقب السكر هو أن يميز فيعرف المؤلم من الملذ . فيختار المؤلم فى موافقة الحق ولا يشهد الألم بل يجد لذة فى المؤلم . (الكلاباذى . التعرف لمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٣٣ م ص ٨٦) . وبعبارة أخرى هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه « الجرجانى : التعريفات ، مادة (« صحو » ص ٨٨) .

(٣) السكر هو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولايغيب عن الأشياء . وهو ألا يميز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها فى مرافقة الحق . فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التميز بين ما يؤلمه ويلذه =

على ذلك قول ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية :

وكل الورى أبناء آدم غير أنى   حزت صحو الجمع من بين إخوتى   ٣١١
فسمعى كليمى وقلبى منبأ   بأحمد رؤيا مقلة أحمــدية

وهنا يمكننا أن نبين الفرق بين الطور الأول والثانى والثالث لحب ابن الفارض : فى الطور الأول نلاحظ أن ابن الفارض استغل قصة موسى وطلبه إلى الله أن يتجلى فلما تجلى خر موسى صعقاً ، وحال الصعق هذه هى التى غلبت على ابن الفارض فى الطور الأول إلى حد ما ، ولكنها ما لبثت فى الطور الثانى أن استوعبت حياته النفسية كلها ، وسيطرت عليها فى صورة الفناء الكلى ؛ أما فى الطور الثالث فإن ابن الفارض يستغل قصه محمد ومشاهدته ملكوت السموات والأرض وهو فى حال الصحو . وشاعرنا فى استغلاله لهاتين القصتين لم يعدما ذكره المؤلفون الصوفيون من إثبات السكر والغيبة لموسى والصحو . واليقظة لمحمد : فهذا هو الهجويرى مثلا يقول إن موسى خر صعقاً عند تجلى ربه للجبل فى حين كان محمد صاحياً واستطاع فى حال الصحو هذه أن يشهد الحق طوال الطريق من مكة ، حتى أصبح من الذات قاب قوسين أو أدنى [١] . وابن الفارض حين يثبت لنفسه صحو الجمع الذى أشار إليه فى أول البيتين الأخيرين إنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية التى تفرعت منها علواً وسفلا ، على حد تعبير ابن عربى [٢] . ومن هنا نرى أن للاتحاد الفارضى صورتين تبدوان لأول وهلة كأنهما مختلفتان ، ولكنهما فى الواقع لا تختلف إحداهما عن الأخرى إلا من الناحية الشكلية ، أما الجوهر ففى كلتيهما واحد : هاتان الصورتان هما :

١ — اتحاد السالك أو المحب بالذات العلية . وهذا هو الشكل العام الذى يأخذه اتحاد ابن الفارض فى أكثر مواضعه .

= (الكلاباذى التعرف . ص ٨٥ — ٨٦) . والسكر عند أهل الحق هو غيبه بوارد قوى وهو يعطى الطرب والالتذاذ وهو أقوى من الغيبة وأتم منها الجرجانى . التعريفات مادة « سكر » ص ٨١) .

(١) Kashf Al Mahjoub, p. 186.

(٢) مجموع الرسائل الإلهية لابن عربى ص ٣٠ :

فى دارت الأفلاك فاعجب لقطبها ال   محيط بها والقطب مركز نقطة   ٥٠٠
ولا قطب قبلى عن ثلاث خلفته   وقطبية الأوتــاد عن بدليــة   ٥٠١

٢ — اتحاد السالك أو المحب بالحقيقة المحمدية التى لم يذكرها ابن الفارض صراحة ، ولكنها تبين من خلال أبياته التى يتحدث فيها عن نفسه بلسان القطب. القطب الذى ليس على رأس المملكة الصوفية وما فيها من أوتاد وأبدال وغيرهم من أصحاب المراتب المتسلسلة فى هذه المملكة ، إنما القطبية التى يتحدث عنها ابن الفارض هى هذه الحال النفسية التى يصل إليها السالك ويشعر فيها بأنه متحد مع القطب الحقيقى الذى هو روح محمد أو الحقيقة المحمدية . ولسنا هنا بصدد الكلام عن قطبية ابن الفارض ؛ فتلك مسألة سنعرض لها بالتفصيل فى الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولم نشر إليها هنا إلا لنظهر أن ابن الفارض حين وصل فى اتحاده إلى صحو الجمع إنما يظهرنا على أن هذا الاتحاد كان فى لحظة من لحظاته — هى أسمى وأرقى ما تنتهى إليه الحال الموحدة كما سنرى بعد — اتحاداً من الحقيقة المحمدية . وحسبنا هنا أن نعرض للاتحاد الفارضى فى جملته من حيث هو آخر طور من أطوار الحب .

يدور الاتحاد عند ابن الفارض حول فكرة الجمع الذى عرفه أبو سعيد الخراز بأنه عبارة عن إيجاد الحق نفسه فى أنفس السالكين ، بل إعدامه لوجودهم لأنفسهم عند وجودهم له[1]. والذى يقول عنه القاشانى إن فيه تزول التفرقة بين القدم والحدوث ، إذ لما انجذبت الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الأشياء فى غلبة نور الذات القديمة ، وارتفع التمييز بين القدم والحدوث لزهوق الباطل عند مجىء الحق[2]. ولو ذكرنا ما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام على فناء ابن الفارض ، وأنه كان فناء عن «شهود السوى» لرأينا إلى أى حد كان الجمع عنده نتيجة منطقية لهذا الفناء ، ولرأينا أيضاً أن الاتحاد الذى انتهى إليه ، وتحدث عنه فى صور مختلفة ، لم يكن اتحاداً بمعنى أن وجوداً خاصاً اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق ، ولكنه اتحاد بمعنى شُهُود هذا الوجود الحق الواحد المطلق . وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة التى

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠ .

(٢) كشف الوجوه الغر . على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ص ٤٠ .

تزيل فيها الكثرة ، ويشهد فيها السالك كل شيء بعين الوحدة : فابن الفارض فى وصوله إلى أول ما وصل إليه من الحال الموحدة شعر بأنه أصبح متحداً بالله الذى يبصر ببصره ، ويسمع بسمعه ، كما يقول الحديث القدسى [١] الذى استغله الصوفية ، واستغله ابن الفارض مثلهم وأشار إليه بقوله :

فكن بصراً وانظر وسمعاً وعه وكن لساناً فالجمع أهدى طريقة ١٩٤

وبقوله :

وجاء حديث فى اتحادى ثابت روايته فى النقل غير ضعيفة ٧١٩
يشير بحب الحق بعد تقرب إليه بنقل أو أداء فريضة
وموضع تنبيه الإشارة ظاهر بكنت له سمعاً كنور الظهيرة ٧٢١

ولايحدثنا ابن الفارض فى وصفه للحال الموحدة عن أن اتحاده كان اتحاداً بين نفسه وبين المحبوبة الحقيقية فحسب ، ولكنه يذهب إلى أبعد من هذا ، فيردد فى أنحاء مختلفة من تائيته الكبرى أن هذا الاتحاد كان فى بعض لحظاته شهوداً للذات الواحدة فى المظاهر المتكثرة ، الأمر الذى انتهى ببعض القدماء أمثال البقاعى ، وببعض المحدثين أمثال دى ماتيو ، إلى اعتقاد أن ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب ابن عربى فى وحدة الوجود . ومهما يكن من أمر هذا الاعتقاد ، فإننا لم نقصد هنا إلا إلى دراسة الاتحاد من حيث هو طور من أطوار الحب ، مرت به نفس ابن الفارض فى نهاية طريقها إلى الله . ولكى نبين حقيقة ما انطوى عليه الاتحاد الفارضى من المعانى الدقيقة ، يحسن أن نقسم هذا الاتحاد إلى مرتبتين : إحداهما أسمى من الأخرى وهاتان المرتبتان هما ما يعبر الصوفية عن إحداهما بسكر الجمع ، وعن الأخرى بصحو الجمع . وصل ابن الفارض إلى الأولى فى بداية اتحاده . ووصل إلى الأخرى فى نهايته .

---

(١) هو قوله تعالى : « لايزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش . . . » .

٥ ـ تتمثل بداية الاتحاد فى أن ذات المحبوبة تنكشف للمحب وتتجلى له فى كل مظهر . بحيث يرى المحب وجه المحبوبة متجلياً على صفحة مرآة المظاهر الكونية . وإلى هذا التجلى يشير ابن الفارض بقوله :

وها أنا أبدى فى تحادى مبدئى　　وأنهى انتهائى فى تواضع رفعتى　٢٠٩

جلت فى تجليها الوجود لناظرى　　ففى كل مرئى أراها برؤية　٢١٠

ولا تقف بداية الاتحاد عند حد تجلى الذات فى المظاهر المتعددة ، ولكنها تتجاوز هذه المظاهر إلى باطن المحب نفسه : فابن الفارض حين فنى عن نفسه ، وخرج عن حظوظها وأغراضها ، ونظر فى باطنه ، وجد أنه ومحبوبته شىء واحد . كما يقول :

وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتنى　　هنالك إياها بجلوة خلوتى　٢١١

ومعنى هذا أن للتجلى الذاتى نوعين : أحدهما ظاهر ، وهو شهود الوحدة فى الكثرة ، والآخر باطن وهو شهود الكثرة فى الوحدة . وأفضل التجليين وأقدرهما على إدراك الوحدة إدراكاً صحيحاً هو من غير شك التجلى الباطن الذى يشهد فيه السالك شهوداً مباشراً وحدة المحب والمحبوب الناشئة عن فناء المحب فى المحبوب ؛ وترى أيضاً أن الاتحاد عند ابن الفارض عبارة عن ظهور سلطان الأصل على الفرع ، وغلبة الوجود المطلق عن الوجود المعين . بحيث ينعزل صاحب الوجود المعين عن صفاته من سمع وبصر وغيرهما ليتصل بالحقيقة المطلقة ، وليفنى فى الذات الأحدية : فالإنسان فى عالم الظاهر يرى أن صفاته وأفعاله صادرة عنه ، فى حين أنها فى الحقيقة ، أو قل فى عالم الباطن ، للحق سبحانه وتعالى الذى يتصرف فى العبد بصفاته الذاتية على نحو ما ورد فى الحديث القدسى الذى أشار إليه ابن الفارض فى الأبيات ٧١٩ ـ ٧٢١ من « تائيته الكبرى » . وعلى هذا لايكون الاتحاد كما يفهمه الظاهريون امتزاجاً بين شخصين متباينين حقيقة ووجوداً ، بل هو فناء عن الإنية . وخروج عن النفس الإنسانية ، وغيبة عن انفصال النفس عن صفاتها ، بحيث لايكون ثمة مجال لصفة ما تفسد الاتحاد الذى تحسه النفس فى حضورها مع الله ، كما يقول ابن الفارض فى هذه الأبيات :

خروجت بها عنى إليها فلم أعد إلى ومثلى لايقــول برجعــة٢٠٦
وأفردت نفسى عن خروجى تكرماً فلم أرضها من بعد ذاك لصحبتى٢٠٧
وغيبت عن إفراد نفسى بحيث لا يزاحمنى إبداء وصف بحضرتى [1] ٢٠٨

ولو أردنا أن نتخذ لهذه المرتبة الأولى من الاتحاد الفارضى طابعاً خاصاً لما رأينا خيراً من أن نطلق عليها اسم مرتبة «أنا هى » أى المرتبة التى يقول فيها المحب : « أنا المحبوبة » . وقد استعمل بن الفارض نفسه هذ التعبير فقال :

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برحمتى ٣٢٦

وهذا من قبيل قول الحلاج :

أنا من أهوى ومن أهــوى أنا نحن روحان حللنـــا بدنا

غير أن الحلاج يثبت الاتحاد بينه وبين محبوبته عن طريق الحلول ، على حين أن ابن الفارض ينفى هذا الحلول وينزه عقيدته عنه ، على نحو ما سنبينه فى موضعه من هذا البحث . على أن ابن الفارض فى قوله « أنا إياها » — وإن تشابه إلى حد ما مع الحلاج فى قوله « أنا من أهوى » — يتشابه والحلاج أيضاً إلى حد بعيد فى أن قوله « أنا إياها » هو من قبيل قول الحلاج « أنا الحق » ، وهنا يمكننا أن نقول فى قول ابن الفارض « أنا إياها » ما قاله ابن سبعين فى قول الحلاج « أنا الحق » : فابن سبعين يرى أن معنى « أنا الحق » هو أنه لا إنية إلا واحدة ، فإذا وقع الاتصاف ونطق بها وقع فى ذلك معنى متشابه عند العامة وقتل القائل به ؛ على حين أن الذى حمله على ذلك محض الإفراد والإخلاص [2]. ولكن الاتحاد الذى يصوره ابن الفارض والحلاج بقوليهما المشار إليهما ليس تاماً بحيث تزول التفرقة عيناً وأثراً ، بل إنهما يمحوان هذه التفرقة عيناً ، ويبقيانها أثراً . وكأن ابن الفارض قد استدرك بقاء هذا الأثر من التفرقة فأراد أن يمحوه فقال :

وعن أنا إياى لباطن حكمة وظاهر أحكام أقيمت لدعوتى ٣٢٧

---

(١) الضمير فى « بها » وفى «إليها» عائد على المحبوبة، التى خرج عن نفسه بها ليصل إليها، على ألا يعود إلى نفسه مرة أخرى . إذ لو عاد إليها ما كان متحققاً باتحاده معها .

(٢) Recueil de Textes Inédits, p. 127.

وهكذا يعبر ابن الفارض بقوله « أنا إياى » عن حالة نفسية يشعر فيها بالاتحاد التام ، أو قل بالإفراد الكلى الذى يثبت أن الوجود كله ليس إلا واحداً لا أثر للتفرقة أو الاثنينية فيه .

بقى أن نعرف الفرق بين حياة المحب قبل وصوله إلى بداية الاتحاد ، وبينها بعد وصوله إلى هذه البداية . وابن الفارض يبين لنا الفرق بين حياته قبل بداية الاتحاد وحياته فى هذه البداية ، كما يظهرنا على ما وصل إليه فى نهاية اتحاده ، وذلك كله فى هذه الأبيات التى يخاطب بها مريداً حقيقياً أو وهمياً حيث يقول :

فلو واحداً أمسيت أصبحت واجداً ... منازلة ما قلته عن حقيقة ٢٢٦
ولكن على الشرك الخفى عكفت لو ... عرفت بنفس عن هدى الحق ضلت
وفى حبه من عز توحيد حبه ... فبالشرك يصلى منه نار قطيعة
وما شان هذا الشان منك سوى السوى ... ودعواه حقاً عنك إن تمح تثبت
كذا كنت حيناً قبل أن يكشف الغطا ... من اللبس لا أنفك عن ثنوية ٢٣٠
أروح بفقد بالشهود مؤلفى ... وأغدو بوجد بالوجود مشتتى
يفرقنى لبى التزاماً بمحضرى ... ويجمعنى سلبى اصطلاماً بغيبتى
إخال حضيضى الصحو والسكر معرجى ... إليها ومحوى منتهى قاب سدرتى
فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى ... مفيقاً ومنى العين بالعين قرت
ومن فاقتى سكراً غنيت إفاقة ... لدى فرقى الثانى فجمعى كو حدتى ٢٣٥

فمن هذه الأبيات ترى أن ابن الفارض لم يكن ينفك عن إدراك الاثنينية قبل أن يكشف عنه الحجاب ، وأن فقدانه لوجوده عند شهود الذات كان سبيله إلى الجمع ، كما أن وجدانه لوجوده كان علة تفرقته : فكلما سكر بغلبة سلطان الحال وغاب عن حضوره أدرك الجمع ، وكلما لزم وجوده وعاد إلى عقله أدرك التفرقة . ولقد كان يظن الصحو مرتبة وضيعة يهبط إليها والسكر مرتبة رفيعة يسمو إليها . والواقع أن المحو الكلى عن البقايا الوجودية التى هى مناط الصحو والسكر ، ومدار الغيبة والحضور ، هو منتهى غايته . وما زال على هذه الحال من التردد بين السكر والصحو ، ومن غلبة السكر عليه حيناً ، وعودة الصحو إليه حيناً

آخر ، حتى صقلت مرآة قلبه بزوال الحجاب عنه ، فإذا هو يرى نفسه صاحياً. فقرت عينه بمشاهدة الذات فى حال صحو الجمع ، الذى يعبر عنه بالفرق الثانى (البيت٢٣٥) . ويلاحظ هنا أن صحو الجمع هذا لم يصل إليه ابن الفارض إلا فى نهاية اتحاده . وقد أبان القاشانى عن حقيقة نهاية الاتحاد الفارضى فقال : « . . . وأما فى النهاية ، وهو حال الصحو والإفاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجاباً للحق، ولا الحق حجاباً للخلق ، ويتجلى الإله سبحانه على المكاشف باسمه الظاهر والباطن معاً . والمراد أن الموحد فى بداية حال الاتحاد قبل استقرار مقامه ، يحتاج فى مشاهدة الذات إلى الغيبة عن الإحساس ونزول حال السكر ؛ وكلما عاد من سكره وغيبته إلى الشهود والصحو ، لم يبق له حال المشاهدة والاتحاد ؛ وهذا الشهود والصحو ليسا من جملة الأحوال والمقامات، بل كل واحد منهما فى مقابلة مقام ؛ والشهود الذى هو من جملة المقامات شهود الحق ؛ والصحو الذى هو من جملة المقامات صحو حاصل بعد المحو الكلى . وقول الناظم رحمه الله «اجتليتنى مفيقاً » إشارة إلى هذا الصحو . فى هذا المقام ترتفع الحجب بأسرها فلا يكون ظاهر الوجود حجاب الذات ، بل يشاهد صاحب هذا الصحو بعين بصره جمال الذات الموصوفة باسمها الظاهر ، كما كان قبله فى حال السكر مشاهداً بعين بصيرته جمال الذات الموصوفة باسمها الباطن ؛ وهذا معنى قوله " ومنى العين بالعين قرت " أى اكتحلت عينى الظاهرة بعين الذات»[1] . فهنالك فى مقام الفرق الثانى أو مقام التفرقة بعد الجمع أصبح المحب صاحياً مفيقاً من سكره الذى كان غالباً عليه فى بداية الاتحاد ، كما أصبح جمعه كوحدته سواء بسواء ؛ وهذا المقام هو نهاية الاتحاد التى يظفر فيها المحب بالمحبوبة ويتحد معها اتحاداً لا سبيل إلى الانفصال معه ، بخلاف بداية الاتحاد ، فإنها يتطرق إليها الانفصال بمعاودة الحجاب . وهكذا نرى أى فرق بين بداية الاتحاد ونهايته عند ابن الفارض ، وأى كمال وصل إليه من اتحاده بالمحبوبة فى نهاية الطور الثالث لحبه ، ونرى أيضاً كيف كانت بداية الاتحاد الفارضى سكراً للجمع زالت فيه الاثنينية

---

(١) كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١ : ص ١٧٠ — ١٧١ .

بين المحب والمحبوبة ، كما انمحت التفرقة بين ذات المحبوبة وبين المظاهر الكونية المتعددة فالمحب حين يغيب عن نفسه فى بداية الاتحاد حيث يغلب عليه سكر الجمع يرى فى مشاهدته لباطنه أنه عين محبوبته (البيت ٢١١) . وإن ابن الفارض ليعبر عن اتحاده هذا فى أبيات غاية فى رقة اللفظ ودقة المعنى فيقول :

فوصفى إذالم تدع باثنين وصفها ... وهيأتها إذ واحد نحن هيئتى ٢١٥

فإن دُعيت كنتُ المجيبَ وإن أكن ... منادى أجابت من دعانى ولبت

وإن نطقتْ كنت المناجى كذاك إن ... قصصت حديثاً إنما هى قصت

فقد رُفعتْ تاء المخاطب بيننا ... وفى رفعها عن فرقة الفرق رفعتى ٢١٨

ويقول أيضاً :

فجاهد تشاهد فيك منك وراء ما ... وصفت سكوناً عن وجود سكينة ٢٣٦

فمن بعد ما جاهدت شاهدت مشهدى ... وهادى لى إياى بل بى قدوتى

وبى موقفى لا بل إلى توجهى ... كذاك صلاتى لى ومنى كعبتى ٢٣٨

وليس الاتحاد فى بدايته مقصوراً على أنه بين المحب والمحبوبة . ولكنه كذلك بين هذه المحبوبة وبين مظاهرها المتباينة : فكل ما فى الكون من صور جميلة . ومظاهر حسنة ، قد استمد حسنه من جمال هذه المحبوبة الحقيقية . وإن قيساً حين أحب لبنى ، وجميلا حين أحب بثينة . وكثيراً حين أحب عزة . والمجنون حين أحب ليلى ، لم ينجذب كل منهم إلا إلى صورة من صور الجمال الذاتى المتجلى فى هذه المعشوقات ، فظن أولئك العشاق أنهم أحبوا غير المحبوبة الحقيقية . والحق أنهم لم يحبوا سواها . وتجلى المحبوبة الحقيقية فى المظاهر الكونية قديم منذ النشأة الأولى حيث تراءت هذه المحبوبة الحقيقية لآدم فى صورة حواء ، فكان ذلك أول حب المظاهر بعضها لبعض : فما برحت المحبوبة الحقيقية على هذه الحال ، تظهر وتخفى حتى كان العشاق من بنى آدم ، فأحب كل منهم محبوبة معينة . والحقيقة أنه لم يحب غير المحبوبة الحقيقية فى إحدى صورها الجميلة من ليلى وبثينة ولبنى وعزة وغيرهن . وكما أن المعشوقات المشار إليهن لسن سوى المحبوبة الحقيقية ، فكذلك العشاق ليسوا سوى محب هذه المحبوبة الحقيقية . وينتهى

ابن الفارض من هذا كله إلى أنه فى حبه للمحبوبة الحقيقية لم يحب غير ذاته التى هى وذات المحبوبة شىء واحد ، فانتفت بذلك المعية وزالت التفرقة [1] .

٦ — ورأينا مما تقدم أن أخص ما تمتاز به الحال الموحدة فى بدايتها هو السكر الذى يغيب فيه المحب عن نفسه ، ويفنى عن شهوده ، ليشهد اتحاده بالذات من ناحية ، وليرى هذه الذات متجلية فى المظاهر الكونية من ناحية أخرى . أما نهاية الحال الموحدة فإنها تختلف عن بدايتها اختلافاً قوياً ، يتلخص فى أنه بقدر ما سيطر السكر على نفس المحب فى البداية ، استحال هذا السكر هنا إلى صحو واسع النطاق ، يستطيع المحب أن يستشعر فيه الاتحاد . وليس من شك فى أن الحال الموحدة التى وصل إليها ابن الفارض فى نهاية اتحاده كانت أسمى وأرقى وأكمل من تلك التى وصل إليها فى بدايته : فإن من يدرك الوحدة وهو فى حال الصحو ، كما كان يدركها فى حال المحو ، لابد أن يكون قد تهيأ له من صفاء النفس ، وكمال الشهود ، حظ موفور . وإلى هذا الصحو يشير ابن الفارض بقوله :

فنى الصحو بعد المحو لم أك غيرها ... وذاتى بذاتى إذا تحلت تجلت ٢١٤

وبقوله :

وقدرى بحيث المرء يغبط دونه ... سمواً ولكن فوق قدرك غبطتى ٣١٠
وكل الورى أبناء آدم غير أنى ... حزت صحو الجمع من بين إخوتى
فسمعى كليمى وقلبى منبـــأ ... بأحمد رؤيا مقلة أحمدية
وروحى للأرواح روح وكل ما ... ترى حسناً فى الكون من فيض طينتى [2] ٣١٣

وبقوله :

وثم أمور تم لى كشف سترها ... بصحو مفيق عن سواى تغطت ٣٩٤

---

(١) نظم السلوك . الأبيات ٢٤٢ — ٢٦٤ .

(٢) يخاطب ابن الفارض مريده ويظهر له أن مقام صحو الجمع فوق مقام سكر الجمع الذى وصل إليه المريد ويكفيه أن يقف عنده وألا يتطلع إلى صحو الجمع الذى وصل إليه ابن الفارض فإنه فوق قدر هذا المريد .

إلى أن يقول :

وإنى وإياها لذات ومن وشى ... بها وثنى عنها صفات تبدت ٣٩٩

فذا مظهر للروح هاد لأفقها ... شهوداً بدا فى صيغة معنوية

وذا مظهر للنفس حاد لرفقها ... وجوداً غدا فى صيغة صورية[١] ٤٠١

فمن هذه الأبيات عامة ، ومن الأبيات الثلاثة الأخيرة خاصة ، ترى أن ابن الفارض يحدثنا عن صحو الجمع الذى وصل إليه فى نهاية اتحاده وانتهى منه إلى هذا الشعور الذى أدرك فيه الحقيقة الواحدة وقد تجلت له فى كل مظهر سواء أكان روحيًّا أم ماديًّا .

لقد كان ابن الفارض فيما سبق من أطوار حبه يظن الصحو حضيضه ومهبطه ، والسكر أوجه ومعرجه ، كما كان يرى أن المحو الكلى عن البقايا الوجودية منتهى غايته كما يقول فى هذا البيت :

إخال حضيضى الصحو والسكر معرجى ... إليها ومحوى منتهى قاب سدرتى

فلما جلا عن مرآة قلبه صدأ الوجد الذى كان مسبباً لسكره فى بداية الاتحاد كما يقول القاشانى[٢] ، رأى نفسه صاحياً واكتحلت عينه بمشاهدة الذات كما

---

(١) يقول إن من الأمور التى تم له كشفها فى حال صحوه كونه أصبح والمحبوبة ذاتا واحدة لاتفرقه بينهما . وأما الواشى الذى وشى بالمحبوبة ، واللاحى الذى يصرف المحب عنها ، فصفات ظهرت منا (أى المحب والمحبوبة حال اتحادهما) : فهما يتحدان معنا باعتبار ، ويفترقان عنا باعتبار ، لأن كل صفة هى عين الذات ، وعين صفة أخرى باعتبار الحقيقة المعبر عنها بباطن الجمع ، وهى غير الذات وغير صفة أخرى باعتبار التعينات الظاهرة ، والشؤون الزاهرة للذات المعبر عنها بظاهر التفرقة ؛ وإن الواشى ليهدى الروح إلى أفقها وهو الذات الأحدية ، واللاحى يسوق النفس إلى رفقائها وهى القوى الجسمانية ؛ شهوية وغضبية وحسية ومحركة فإنها رفقاء النفس ، وعلل الهداية بالشهود ، والشوق بالوجود . ووصف الشهود بأنه غدا فى صورة ، أو فى هيئة معنوية : يعنى ليس مثل شهود البصر صور المرئيات فى عالم الشهادة لأنه يستدعى أيناً ووضعاً وكيفاً ؛ تعالى الذات الأحدية عنه . ووصف الوجود بأنه غدا أى سرى فى صيغة أى فطرة صورية منسوبة إلى الصور ، لأن الوجود المنوط بتدبير النفس وبقاء القوى جسمانى يتعلق بالصور . (كشف الوجوه الغر — على هامش شرح ديوان ابن الفارض — ج ٢ — ص ٣٩ — ٤١)

(٢) الوجود حجاب فى البداية والوسط لافى النهاية . وكما يكون ظاهر الوجود المعبر عنه بالخلق فى الابتداء حجاباً لباطنه ، ف الوسط ، وهو حال فناء الخلق ، يكون السكر للباطن ، المسمى بالحق حجاباً لظاهره ، وأما فى النهاية ، وهو حال الصحو والإفاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجاباً للحق ، ولا الحق حجاباً للخلق (نفس المرجع ج ١ ، ص ١٧٠) .

يقول فى هذين البيتين :

فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى مفيقاً ومنى العين بالعين قرت ٢٣٤

ومن فاقتى سكراً غنيت إفاقة لدى فرقى الثانى فجمعى كوحدتى ٢٣٥

وهكذا نرى أن إدراك الوحدة عند ابن الفارض لم يكن فى حال المحو أو سكر الجمع فحسب ، ولكنه كان كذلك فى حال الصحو أو جمع الجمع ؛ وإن إدراك الوحدة على هذا الوجه الأخير مما يظهرنا على درجة الكمال التى وصل إليها ابن الفارض فى نهاية اتحاده : فنحن نعلم أن محو الجمع أو المحو الحقيقى — كما يسميه الجرجانى— هو فناء الكثرة فى الوحدة ، وأن المحو جملة هو رفع الأوصاف بحيث يغيب العبد عنده عن عقله ، ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر [1]. ونحن نعلم أيضاً أن الصحو هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته ، وزوال إحساسه [2]. وإذا كان ذلك كذلك فقد انبنى عليه أن يكون إدراك ابن الفارض للوحدة فى حال صحوه خيراً منه فى حال محوه . بمعنى أنه كان فى هذه غائباً عن عقله ، فانياً عن حسه ؛ لا يدوم إدراكه لهذه الوحدة إلا بقدر ما يدوم فناؤه عن حسه ، وغيبته عن عقله ؛ أما فى تلك فإنه قد رد إلى إحساسه ، وعاد إليه عقله ، وأصبح فى حال الوعى . ومع هذا لم تؤثر فيه العودة إلى الإحساس والشعور بل هو ما فتئ يدرك اتحاده بمحبوبته ، وشهوده لها فى ذاته من جهة ، وفى المظاهر الكونية من جهة أخرى : وهذا الإدراك الأخير أتم وأكمل من الإدراك الأول ، إذ أن الذى يساعد على إدراك الوحدة فى حال المحو هو الفناء والغيبة ، أما فى حال الصحو فلا فناء ولا غيبة .

ومن هنا نتبين أن ابن الفارض قد جمع فى اتحاده من بدايته إلى نهايته بين حالين ، اختلف صوفية المتقدمين فى تفضيل إحـــداهما على الأخرى :

---

(١) التعريفات . مادة « محو » ص ١٣٨ .

(٢) المرجع نفسه . مادة « صحو » ، ص ٨٨ .

فأبو يزيد البسطامى كان يفضل السكر على الصحو، ويرى أن الأول هو السبيل إلى الفناء عن الخلقية، والبقاء بالحقية؛ والجنيد كان يؤثر الصحو على السكر. وأبو يزيد وأتباعه حين فضلوا السكر على الصحو قالوا بأن الصحو يتضمن بقاء الصفات الإنسانية وثبوتها، وهذه الصفات، فى رأيهم، أكثف حجاب بين الرب والعبد، على حين أن السكر يتضمن محو هذه الصفات [١]. أما الجنيد وأتباعه فيقرون الصحو، وينكرون السكر، لأنهم كانوا ينظرون إلى السكر على أنه يؤدى إلى اضطراب الحال العادية للعبد، وفقدان السلامة، وضبط النفس. ومبدأ التحقيق عند هؤلاء لايمكن الوصول إليه مالم يكن السالك سليما [٢]. أما ابن الفارض فقد كان فى بداية اتحـــاده من أنصار أبى يزيد الذين يرون السكر سبيلا إلى الفناء عن الخلق والبقاء بالحق، وكان فى نهايته من أنصار الجنيد الذين كان صحوهم طريقاً إلى المعرفة الحقيقية. ولكنه إن شابه الجنيد فى هذه الناحية، فإن هناك إلى جانب هذا التشابه فرقاً: وذلك أن الصحو الذى يشترطه الجنيد ليس صحواً يأتى بعد المحو، ولكنه صحو لابد منه للسالك منذ بداية سلوكه، وأما صحو ابن الفارض فقد كان صحواً بعد محو وغيبة. وعلى كل حال فابن الفارض فى نهاية اتحاده من أصحاب الصحو الذين لايعوقهم مشاهدة الخلق ومخالطة الأكوان عن مشاهدة الحق. بل كان ابن الفارض فى حال صحو الجمع صاحب نظرين: نظر إلى الحق بعين الجمع، ونظر إلى الخلق بعين التفرقة. وهو فى نظره بعين التفرقة لايسلب نظر الجمع، وفى نظره بعين الجمع لا يفقد نظ التفرقة. وهذه الرتبة التى يجتمع فيها النظران أرقى من غير شك من الجمع الصرف، على نحو ما سنبينه بعد عند إظهار الفرق بين حال صحو الجمع أو جمع الجمع، وحال سكر الجمع، أو الجمع الصرف.

ولعل ما وصل إليه ابن الفارض فى نهاية اتحاده من إدراك الوحدة فى حال الصحو كان دافعاً للمستشرق الإيطالى الأستاذ دى ماتيو [٣] إلى اعتقاد أن

---

(١) Kashf Al Mahjoub, p. 185.

(٢) المرجع نفسه والصفحة.

(٣) سنفصل رأى الأستاذ المذكور فى مذهب ابن الفارض عند الكلام على الحب والوحدة فى الكتاب الثالث.

ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب وحدة الوجود ، كما كان ابن عربى . ولكننا نخالف الأستاذ دى ماتيو ونوافق الأستاذ نلينو فى أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق . ودليلنا على أن ابن الفارض لم يكن من مدرسة ابن عربى هو أن إدراكه للوحدة فى الصحو لم يخرج عن كونه إدراكاً لها فى حال من الأحوال النفسية التى تتعاقب على نفس السالك ؛ ناهيك بأن الفانى عن نفسه فى حال السكر ، كما كان شأن ابن الفارض فى بداية اتحاده، لا يرد إلى أوصافه بعد زوال السكر عنه ، وعودة شعوره إليه ، ولكنه يقام مقام البقاء بأوصاف الحق ، كما يقول الجنيد[1]. وعلى هذا تكون الوحدة التى يشهدها ابن الفارض فى نهاية اتحاده ، أو قل فى صحو جمعه ، وحدة مدركة فى حال يقيم الله فيها العبد . وليست من قبيل الوحدة الوجودية الحقيقية التى يدركها العقل من حيث هو عقل مفكر لم تؤثر فيه الأحوال : هى وحدة لم يدركها ابن الفارض فى صحوه الذى أعقب المحو ، كما كان يدركها فى صحوه الذى كان يسبق هذا المحو ؛ إذ هو فى صحوه الثانى ، أو قل فى « فرقه الثانى » ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه ، ما يزال قائماً بالحق وبصفات الحق ، لا قائماً بنفسه ، وبصفاته هو ، كما كان فى صحوه العادى . ومهما يكن من اختلاف الصوفية فى مسألة رد الفانى إلى أوصافه . فإننا نرى فى حل الجنيد لهذه المسألة على الوجه الذى قدمنا ما يلائم طبيعة الأحوال الصوفية بصفة عامة وأحوال ابن الفارض بصفة خاصة . وعلى هذا يكون الصحو الذى وصل إليه ابن الفارض بعد المحو من قبيل الأحوال التى قضى الشاعر غالب حياته متأثراً بها ، خاضعاً لها : الأحوال التى لا مدخل للكسب فيها ، بل هى منح من الله لعباده الذين يصطفيهم ولو اعتبرنا هذا الصحو صحواً عاديًّا ، ورجوعاً إلى البقاء بعد الفناء على الوجه الذى كان عليه السالك قبل فنائه ، لكان فى ذلك ما فيه من نسبة السلب إلى الله : إذ الفناء « فضل من الله عز وجل ، وموهبة للعبد ، وإكرام منه له ، واختصاص له به . وليس من الأفعال المكتسبة ، وإنما هو شيء يفعله الله عز وجل بمن اختصه

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٠ .

لنفسه ، واصطنعه له ، فلو رده إلى صفته كان فى ذلك سلب ما أعطى ، واسترجاع ما وهب ، وهذا غير لائق بالله عز وجل »[(١)] . ومن هنا يمكننا أن نقول إن صحو ابن الفارض الذى أدرك فيه الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة ، لم يخرج عن كونه حالا أقامه الله فيها بصفته (أى الله) لا بردّه هو (أى العبد) إلى صفة نفسه .

بقى أن نعرف ما تمتاز به نهاية الاتحاد الفارضى على بدايته : فنى البداية نرى أن حال الجمع لم تكن مستقرة على الوجه الأكمل ، بل كانت تتعاقب على نفس السالك فيها حالتا الجمع والتفرقة ، يلوح له لائح الجمع تارة ، ويختنى أخرى ، وما يزال السالك متردداً بين هاتين الحالتين إلى أن يستقر فى حال الجمع ، ويتمكن فيه بحيث لا يفارقه أبداً ، وبحيث لو نظر بعين التفرقة إلى الخلق لما سلب نظر الجمع إلى الحق ، ولو نظر بعين الجمع إلى الحق ، لما فقد نظر التفرقة إلى الخلق . وهذه الحال التى يجتمع فيها نظر الجمع والتفرقة تسمى بالصحو أو الصحو بعد المحو ، أو صحو الجمع ، أو جمع الجمع ، أو الفرق الثانى كما يسميها ابن الفارض تمييزاً لها عن الفرق الأول ، وهو الصحو السابق للمحو أو السكر ، وهو ما يدرك فيه السالك التفرقة بين ذاته والذات الإلهية . وهذا الصحو السابق للمحو ليس من الأحوال فى شىء بخلاف الصحو بعد المحو فإنه حال يصير مقاماً ، كما أنه أسمى من السكر لاشتماله على الجمع والتفرقة ، واستوائهما فيه لدى الواصل إليه . وابن الفارض فى قوله : « إنخال حضيضى الصحو والسكر معرجى » إنما يقصد الصحو الأول ، كما أنه فى قوله : « فنى الصحو بعد المحو لم أك غيرها » إنما يريد الصحو الثانى الذى يشترك مع السكر فى إدراك الجمع والوحدة ، ويختلف عنه فى أن الوحدة والكثرة فيه سواء ، كما يقول ابن الفارض فى هذا البيت :

تساوى النشاوى والصحاة لنعتهم برسم حضور أو برسم حظيرة ٤٨٥

وصاحب الجمع الصرف فى بداية الاتحاد تزول حاله ، وترتفع عنه بمخالطة

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٧ .

الخلق ، والنظر إلى صور أجزاء الكون ؛ وأما صاحب صحو الجمع فتستوى لديه الخلطة والوحدة ، ولا يزول عنه إدراك الوحدة إذا نظر إلى الكثرة أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الوحدة كما يقول ابن الفارض فى هذا البيت :

ومن فاقتى سكراً غنيت إفاقة   لدى فرقى الثانى فجمعى كوحدتى [1] ٢٣٥

يضاف إلى هذا كله أن الجمع الصرف يورث الزندقة والإلحاد ، ويحكم برفع أحكام الظاهر . كما أن التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق ، والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد . والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية . ولهذا قالت الصوفية : « الجمع بلا تفرقة زندقة . والتفرقة بلا جمع تعطيل . والجمع مع التفرقة توحيد » [2].

٧ — ولما كان ابن الفارض من أصحاب المواجيد والأذواق على الوجه الذى تبيناه فى الفصل الثانى من الكتاب الأول . وكان ذا نفس رقيقة ، وحس مرهف ، يتأثر بالسماع كما قلنا فى ذلك الفصل . فقد كان طبيعياً أن يستغل حاله عند السماع ، وما كان يحصل له فيها من الجذبات . فى إظهارنا على أن حاله الموحدة

---

(١) روى الفرغانى هذا البيت بذكر « فرقى الثانى » بدلا من (« فرق الثانى » ، وقال إن هذه الرواية وجدها فى نسخة قوبلت على نسخة مقروءة على الناظم مضبوطة . وأما فى غير هذه النسخة فيذكر « فرق الثانى » أى بالنسبة إلى فرقى الحاصل فى حال حجابيتى ، وهذا أظهر معنى ، على أن مرجعهما واحد — وفسر الفرغانى البيت على روايته الأولى بأن الشاعر كان قبل ذلك محتاجاً إلى السكر ليحصل مقصوده ، ويزول الحجاب عنه ، إلى أن تحقق بمقام التمكين ، وزال توارد أحكام التلوين عنه ، وتخلص من احتياجه بالكلية إلى السكر ، فهو غير محتاج بعد هذا إلى سكر أو غيبة عن تعينه ليحصل مقصوده من شهود حضرة الجمع ، فى حال شهوده الآن ، وحضوره مع التفرقة الثانية ، البعيدة عن فهم الخلق ، فأصبح يشاهد هذه الوحدة فى عين كثرة هذه التفرقة ، وأصبح يرى هذه الكثرة فى عين تلك الوحدة ، فصار جمعه لهذه التفرقة فى الشهود مثل عين تلك الوحدة . ، أعنى أن فى كلتا الرؤيتين يكون المشهود ذاتاً وعيناً واحداً . (منتهى المدارك إستانبول ١٢٩٣ هـ ، ج ١ ، ص ٢٧٩).

وأما القاشانى فإنه روى البيت بذكر « فرق الثانى » . وفسره بأنه إشارة إلى التفرقة بعد الجمع ، وقال إن الشاعر أراد بالجمع فى هذا البيت المخالطة مع الخلق ، بخلاف الوحدة ، وأنه انتهى فى هذا الفرق الثانى إلى أن أصبح جمعه كتفرقة ، لا تزاحم بينهما ، وهذا المقام نهاية الاتحاد . (كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض . ج ١ . ص ١٧١ — ١٧٢) .

(٢) كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض . ج ١ . ص ٤٢ .

التي انتهى إليها فى آخر أطوار حبه للذات العلية أشبه ما تكون بحاله فى السماع : فشاعرنا يرى أن السماع لاينافى الاتحاد ، ولكنه ميسر له ، موصل إليه . وهو أبياته التى وصف فيها حاله عند السماع [1] قد أعاننا على فهم الحال الموحدة من الناحية النفسية الصرفة : فإن الإسكار والإطراب والوجد وغيرها من الحالات النفسية التى تستولى على الشعور عند سماع لحن أو نغم ، أو أداة من أدوات الموسيقى ، من شأنها أن تؤثر فى النفس ، وتسمو بها إلى عالم أرقى من العالم الأرضى ، كما تعينها على الاتصال بالكائن الأسمى ، والوجود الأكمل الذى صدرت عنه ، وفاضت منه : هنالك تتجرد النفس عن إحساساتها التى فرقت بينها وبين عالمها ، وهنالك تجد النفس ما كانت قد فقدت بحكم اتصالها بالبدن ، وتفقد ما كانت قد وجدت بحكم تجردها عن هذا البدن . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن السالك الواقع تحت تأثير الوجد الحاصل من السماع يجد الله ، ولا يزال كذلك حتى يزول عنه تأثير السماع فيفقد ما كان قد وجد . وهذا الوجدان والفقدان هما أشبه ما يكونان بالطريقين الموصلين إلى إدراك الذات العلية : فالوجدان يشبه إدراك الذات بعين البصيرة ، والفقدان يشبه إدراكها . وانظر إلى قول ابن الفارض :

ويحضرنى فى الجمع من باسمها شدا	فأشهدها عند السماع بجملتى	٤٢٥
فينحو سماء النفح روحى ومظهرى الم	سوّى بها يحنو لأتراب تربتى	
فمنى مجذوب إليها وجاذب	إليه ونزع النزع فى كل جذبة	
وما ذاك إلا أن نفسى تذكرت	حقيقتها من نفسها حين أوحت	
فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ الـ	تراب وكل آخذ بأزمتى	٤٢٩

وإلى قوله :

وجدت بوجد آخذى عند ذكرها	بتحبير تال أو بألحان صيت	٤٣٧
كما يجد المكروب فى نزع نفسه	إذا ما له رسل المنايا توفت	
فواجد كرب فى سياق لفرقة	كمكروب وجد لاشتياق لرفقة	
فذا نفسه رقت إلى ما بدت به	وروحى ترقت للمبادى العلية	٤٤٠

---

(١) انظر نظم السلوك . الأبيات ٤٠٦ — ٤٤٠ .

لترى كيف يصور حاله عند السماع ، وكيف كانت تعينه هذه الحال على مشاهدة الذات ، وعلى أن تصعد روحه إلى أفقها ، كما تهبط نفسه (وهى الروح فى اتصالها بالبدن) إلى عالم الخلق ، وأنه فى حنين روحه إلى عالمها العلوى كان متأثراً بالسماع الذى تذكرت فيه نفسه حقيقتها فجرد الخطاب الذى يقول عنه القاشانى : إن العبد لايصل إلى مقامه (تجريد الخطاب) إلا إذا خرج من برزخ التراب ولهذا يهم طائر روحه عند السماع أن يطير إلى وكر الأزل[1] ؛ ولترى أيضاً أن حال السالك عند غلبة سلطان الوجد عليه أشبه ما تكون بحال المكروب عند نزع نفسه . غير أن هذا يحن إلى عالم المادة ، وذاك إلى عالم الروح ؛ ولترى بعد هذا كله أن ابن الفارض يريد أن يقول إنه فى حال السماع لاينفك عن مشاهدة الذات ، سواء بعين بصيرته ، أم بعين بصره ؛ وأن مثل النفس عند نزعها ساعة الموت ووجدها على فراق البدن ، كمثلها عند السماع فى وجدها وحنينها إلى عالمها العلوى .

وابن الفارض فى نظرته هذه إلى السماع ، واتخاذه منه وسيلة لترقية النفس ، وتنقيتها ، والسمو بها إلى أفق الروح ، إنما يذكرنا بما ذهب إليه أفلاطون من أن الموسيقى أداة صالحة لتهذيب العقل الإنسانى ، وتصفية النفس البشرية ، وتهيئتها لأن تصبح قادرة على الدخول فى دائرة الإلهيات ، وكشف أسرارها العليا ؛ فأفلاطون يرى فى « المائدة » أن الموسيقى كافية لأن تسود من يبعث نغماتها ، ويتأثر بها ، على عقول غيره من البشر . وهو يرى فى « الجمهورية » أن هناك طريقين للتهذيب : أحدهما الرياضة البدنية ، وبها يكمل الجسم ويقوى ؛ والآخر هو الموسيقى ، وبها يرقى العقل وينقى . وابن الفارض ينظر إلى السماع على أنه أداة صالحة تعين السالك فى طريق المحبة الإلهية على تصفية نفسه ، وترقيق حسه ، والسمو به عن حضيض الحياة المادية ، والصعود إلى أوج الحياة الروحية ، حيث تتصل بعالمها العلوى ، وتعود إلى ما كانت عليه من صفاء ونقاء ، قبل أن تتصل بالبدن الذى أفسد عليها حبها القديم لمحبوبها الحقيقى ، وفرق بينها وبينه ، فإذا

---

(١) كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض . ج٢ ص ٦٢ .

هى عند السماع تجد هذا المحبوب بعد أن كانت قد فقدته ، وتتحد به بعد أن كانت قد انفصلت عنه .

٨ — على أن ابن الفارض ، إن كان قد أظهرنا على حقيقة اتحاده بإظهار وجه الشبه بين حاله الموحدة و بين حاله فى السماع ، فإن ذلك لا يجعل المسألة مفهومة فهماً عاماً لدى كل الناس ؛ وإنما هو ، على العكس من ذلك ، يجعل فهمها مقصوراً على من كان مثله من أصحاب الأذواق والأحوال ، لا سيما أن أخص ما تمتاز به الأذواق الروحية والمواجيد الباطنية هو اصطباغها بالصبغة الذاتية (الشخصية) التى تغلب عليها ، ولا تنفك عنها ، مهما حاول أصحابها أن يلبسوها ثوباً فلسفياً من شأنه أن يوهم الواقفين عليها من أهل الظاهر بأنها منطوية على أفكار ، بعضها مستمد من المشاهدة والواقع ، وبعضها الآخر مرجعه إلى العقل والنظر ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الاتحاد الذى وصل إليه ابن الفارض فى آخر طور من أطوار حبه وأحسه بين ذاته وبين ذات محبوبته الحقيقية ، لم يكن سبيله التجربة الخارجية أو التجربة العقلية ، وإنما كان سبيله تذوقه : ومحاولة كشف حقيقته للغير ، الشعور والذوق والوجد والسكر الذى ملك على شاعرنا حاله فى بدايته ، والصحو الذى انتهى إليه حاله فى نهايته . وسواء فى البداية أو فى النهاية لم يخرج عن كونه حالا يذاق ، لا فكرة تتعقل . ومن ثم لم يكن فهم الاتحاد فى متناول كل الأفراد ، بل هو من حظ الذين يحيون حياة ذوقية خالصة ، قوامها الأحوال الشخصية ، والمواجيد الروحية . ومن ثم أيضاً كان فهم هذه المسألة عسيراً على من ليس من الحياة الذوقية فى شىء ، وكان جل اعتماده فى الفهم على البرهان المستمد من المشاهدة والواقع أو من العقل .

وكأن ابن الفارض قد أدرك ما يكتنف مسألة الاتحاد من الغموض والعسر ، وصعوبة فهمها لدى الذين لا يعرفون سبيلا إلى الفهم غير المشاهدة والواقع والعقل ، فأخذ يضرب الأمثال ، ويحاول أن يكشف عن حقيقة المسألة لمن لا يستطيع عقله أن يجوز رؤية الاثنين واحداً ، فقال :

فإن لم يجوز رؤية اثنين واحداً   حجاك ولم يثبت لبعد تثبت   ٢١٩

سأجلو إشارات عليك خفيــة ... بها كعبارات لديك جليــة

وأعرب عنها مغرباً حيث لات حـ ... ين لبس بتبيانى سماع ورؤية

وأثبت بالبرهان قولى ضاربـــاً ... مثال محق والحقيقة عمدتى ٢٢٢

وهنا ضرب مثلين : أحدهما مستمد من المشاهدة . والآخر مستمد من السماع : فأما أولهما فمثل امرأة مصروعة مسّها الجن . فاتحد بها واحد من هؤلاء الجن ، فإذا هى تصبح قادرة على الإتيان بالعجائب ، والإنباء عن الغرائب ، وإذا هى تنطق بلغة غير لغتها ، وحقيقة حالها أن الجنى الذى صرعها واتحد بها هو الذى يأتى على يديها ، وينبئ على لسانها ، وينطق على فمها[1] وأما ثانى المثالين وهو المستمد من السماع ، فهو ظهور جبريل متلبساً بصورة دحية ، واختلاف نظر النبي عليه الصلاة والسلام إلى هذه الصورة عن نظر غيره ممن كان معه وقتئذ : نظر النبي إليها فإذا هو يشهد ملكاً يوحى إليه ، ونظر غيره فإذا هو يرى رجلا معروفاً باسم دحية[2] . فابن الفارض يورد هذين المثالين ليستغلهما فى إظهار حقيقة اتحاده من ناحية ، وفى إثبات إمكان هذا الاتحاد من ناحية أخرى ، وفى التدليل على أن اتحاده على وجهه الذى انتهى إليه فى آخر أطوار حبه لم يكن حلولا منافياً لتعاليم الإسلام وإنما هو من هذا اللبس الذى ورد فى قوله تعالى: « وللبسنا عليهم مايلبسون » ، وفى قوله عليه الصلاة والسلام : « رأيت ربى فى صورة كذا . . »[3] من ناحية ثالثة . وهذان المثالان يظهران لابن الفارض فوق هذا كله مبلغ الفرق بين الناظر إلى الأشياء بعين التفرقة ، والناظر إليها بعين الجمع : فهذا ينظر إلى المرأة المصروعة والجنى الذى صرعها ، وإلى جبريل ودحية الذى تلبس به ، وظهر فيه ، على أن كل اثنين من هؤلاء واحد ، وذاك ينظر إلى الأربعة على أن كلا منهم شخص له وجود مستقل عن وجود غيره .

---

(١) نظم السلوك ، الأبيات ٢٢٣ — ٢٢٥ .

(٢) المرجع نفسه ، الأبيات ٢٨٠ — ٢٨٣ .

(٣) المرجع نفسه البيتان ٢٨٤ — ٢٨٥ .

٩ — وهكذا نرى من كل ما تقدم فى هذا الفصل ، وفى الفصل السابق من هذا الكتاب ، أن لابن الفارض مذهباً فى الحب الإلهى ، وأن لهذا الحب أطواره المختلفة التى كان لكل منها غايته التى يرمى إليها ، وخاصته التى يمتاز بها : ففى الطور الأول لم تكن نفس المحب قد خلصت بعد من أثرتها ، وحرصها على إشباع رغباتها من المحبوبة ، وإشفاقها من إعراض هذه المحبوبة وصدها . وفى الطور الثانى نرى نفس المحب وقد صفت وفنيت عن حظوظها . لم تعد ترغب فى شىء ، أو تقبل على شىء ، كما كان ذلك شأنها فى الطور الأول ، بل هى تريد أن تفنى عن ذاتها ، وعن كل شىء ، لتصبح بعد ذلك شيئاً آخر ، وتحس أنها اتحدت بوجود أوسع نطاقاً من وجودها ، وأشمل لذاتها ولغيرها من الذوات ، الأمر الذى تحققت به فى الطور الثالث من أطوار الحب . وليس من شك فى أن أسمى هذه الأطوار وأرقاها جميعاً من الناحية الروحية هو طور الاتحاد الذى يسوده سكر الجمع فى بدايته ، وصحوه فى نهايته . على أن هذا الاتحاد لم يكن آخر ما انتهت إليه حياة ابن الفارض الروحية فى طريق المحبة الإلهية : بل إن شاعرنا يحدثنا فى بعض أبيات من « تائيته الكبرى » بأنه جاوز حد العشق ، ووصل إلى ما وراء الاتحاد ، وفارق الفناء الحاصل من الحب : بحيث أصبح يرى هذا كله حجاباً يحول بينه وبين شهود محبوبته ، كما يدل على ذلك قوله فى هذين البيتين :

فنا الحب ها قد بنت عنه بحكم من	يراه حجاباً فالهوى دون رتبتى	٢٩٤
وجاوزت حد العشق فالحب كالقلى	وعن شأو معراج اتحادى رحلتى	٢٩٥

فهو هنا قد أطلق نفسه عن الوقوف مع الحب والفناء والاتحاد ، لأن وقوفه معها ، والتزامه لها ، من شأنهما أن يحجباه عن مشاهدة الذات العلية . وهذا أقصى ما يمكن أن ينتهى إليه محب من كمال حبه . وليس أدل على هذا الكمال من قول ابن الفارض إنه قد استوت لديه الأضداد بحيث أصبح الحب والقلى لديه سواء ، ومن أنه أصبح ينظر إلى الهوى على أنه دون رتبته التى وصل إليها .

وتحقق بها . وابن الفارض فيما وصل إليه فى آخر أطوار حبه من اتحاد . ومما يتجاوز الاتحاد . وفيما انكشف له فى هذه الأطوار من حقائق ومشاهدات تتفاوت درجاتها من الروحانية بتفاوت ماتهيأ لنفس المحب من درجات الصفاء والنقاء ، إنما يصطنع منهجاً نفسياً خالصاً قوامه الذوق والوجد . ودعامته تطهير النفس . وكشف أستار الحس . وجلاء ذاته من صدأ صفاتها . ومفارقة الجوارح . كما يدل على هذا كله قوله :

هناك إلى ما أحجم العقل دونــه ... وصلت وبى منى اتصالى ووُصلتى ٥٢٢

فأسفرت بشراً إذ بلغت إلىّ عن ... يقين يقينى شد رَحْلٍ لسفرتى

وأرشدتُنى اذ كنت عنى ناشدى ... إلى ونفسى بى على دليلتى

وأستار لبس الحس لما كشفتهـــا ... وكانت لها أسرار حُكْمى أرخت

رفعت حجاب النفس عنها بكشفى الـ ... نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى

وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا ... صفاتى ومنى أحدقت بأشعة

وأشهدتنى إياى إذ لاسواى فى ... شهودى موجود فيقضى بزحمة

سمعنى فى ذكرى اسمى ذاكرى ... ونفسى بنفى الحس أصغت وأسمت

وعانقتنى لابالتزام جوارحى الـ ... جوانح لكنى اعتنقت هويتى

وأوجدتنى روحى وروح تنفسى ... يعطر أنفاس العبير المفتت

وعن شرك وصف الحس كلى منزه ... وفىّ وقد وحدت ذاتى نزهتى ٥٣٢

عن أن ما وصل إليه ابن الفارض حبه من كشف الحقائق . ومعرفة الدقائق ، وإن كان ثمرة من ثمرات المنهج النفسى . والذوق الروحى . فإنه قد انطوى مع ذلك على كثير من المعانى الفلسفية التى تقرب كثيراً أو قليلا من المذاهب التى أسسها أصحاب النظر العقلى من الفلاسفة . واستندوا فى تأسيسها إلى الدليل والبرهان بقدر ما اعتمد ابن الفارض وأشباهه من الصوفية فى أذواقهم على المشاهدة والعيان . والكشف عن هذه المعانى الفلسفية فى حب

ابن الفارض هو ما سنحاوله فى الكتاب الثالث من بحثنا . وحسبنا هنا أن نعلم أن ابن الفارض كان شاعراً صوفياً ، أحب الذات الإلهية ، وسبح بجمالها تسبيحاً طويلا ، ورتل أنشودة حبها ترتيلا جميلا . ولعل تاريخ الآداب الصوفية العربية لايعرف شاعراً وقف حياته الروحية كلها على حب الله والتغنى بجمال ذاته كما فعل ابن الفارض : فشاعرنا ، من هذه الناحية ، يعد بحق سلطان العاشقين ، وإمام المحبين . ولقد أحس هو نفسه أنه انتهى من حبه لله ، وإقباله عليه إلى مرتبة لم يبلغها غيره ، كما يدل على ذلك قوله :

نسخت بحبي آية العشق من قبلى ... فأهل الهوى جندى وحكمى على الكل

وكل فتى يهوى فإنى إمـــامــه ... وإنى برىء من فتى سامع العذل

ولى فى الهـــوى علم تجل صفاته ... ومن لم يفقهه الهوى فهو فى جهل

ومن لم يكن فى عزة الحب تائهاً ... بحب الذى يهوى فبشره بالذل

وقوله :

قل للذين تقدموا قبلى ومـــن ... بعدى ومن أضحى لأشجانى يرى

عنى خذوا وبى اقتدوا ولى اسمعوا ... وتحدثوا بصبابتى بين الورى

وقوله مخاطباً محبوبه الحقيقى :

كل من فى حماك يهواك لكن ... أنا وحدى بكل من فى حماكا

فيك معنى حلاك فى عين عقلى ... وبه ناظرى معنى حـــلاكا

فقت أهل الجمال حسناً وحسنى ... فبهم فاقـــة إلى معنـــاكا

يحشر العاشقون تحت لوائى ... وجميع المـــلاح تحت لواكا

فهو فى هذه الأبيات قد جعل من نفسه قائداً لجنود الهوى ، وإماماً للمحبين ، وقدوة للعاشقين . ولكن هل كان ابن الفارض صادقاً فى دعواه ؟ الحق أنه كان كذلك ، وأكبر الظن أن فيما حللناه من حياته وشعره ، وحبه وأطواره ، ما يكفى لإثبات ذلك .

الكتاب الثالث

المنازع الفلسفية فى حب ابن الفارض الإلـهى

تمهيد

بين الأذواق الصوفية والمذاهب الفلسفية

١ — تبينا من الكتاب الأول أن أخص ما كان يمتاز به ابن الفارض في حياته الصوفية هو هذه الصبغة النفسية التى اصطبغت بها أذواقه ومواجيده ، وأقواله وأشعاره التى كانت متأثرة بهذه الأذواق والمواجيد ، ومعبرة عنها ، وتبينا من الكتاب الثانى أن حب ابن الفارض ، سواء ما كان منه إنسانياً أو الهياً ، كان بحكم كونه عاطفة من العواطف التى يحسها الشعور والذوق ، خاضعاً لما تخضع له الحياة النفسية الإنسانية من عامل الذاتية أو الشخصية . ورددنا فى غير موضع من هذين الكتابين القول بأن الفتوحات التى تكشفت له فى أحواله وأذواقه والحقائق التى عبر عنها فى شعره لاسيما « تائيته الكبرى » لا سبيل إلى أن يتعرفها ، أو يدرك كنهها ، ويقتنع بها ، أو يقبلها فى غير ما تحفظ أو تردد ، إلا من كان صاحب ذوق مثله ، يخضع لما خضع له من أحكام الغيبة والسكر ، والفناء عن الحس ، وكشف حجاب النفس ، وما إلى ذلك من ألوان الرياضات والمجاهدات ، وضروب الأحوال والمقامات ، التى بسطناها ، وفصلنا القول فيها ، فى الكتابين الأول والثانى من هذا البحث ، وهذه الصبغة النفسية الذاتية أو الشخصية تكاد تكون حظاً شائعاً بين كل الصوفية ، وكل ما يصدر عنهم من الآثار المنظومة والمنثورة . وهى التى حملت فريقاً من علماء النفس والفلاسفة والنقاد القدماء والمحدثين على أن ينكروا على هذه الآثار قيمتها ، إذا قيست إلى الآثار العامية الصادرة عن المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، والآثار الفلسفية المؤسسة على النظر العقلى والدليل المنطقى : فابن خلدون مثلا يحدثنا عن الكشف بما يفيد أنه من قبيل الوجدانيات التى لا عمل للدليل أو البرهان فيها ؛ وبأن هذا هو السبب الذى من أجله قصرت مدارك من لم يشارك القوم فى طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجيدهم [1] .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٠ .

وحسن رضوان يرى أن كل عارف يترجم عما بدا له من المعانى بنور إيمانه ، إما باعتباره ، أو باعتبار من يخاطبه ، أو باعتبار الوقت ، أو باعتبار الأحوال : فتارة يصرح ، وتارة يشير برمز أو تلميح ؛ وهذا هو الموجب لاختلاف عباراتهم فى كل مقصد تكلموا فيه ، وفى الحقيقة لاخلاف بينهم ؛ وإن ما يصل إليه الصوفية ليس نتيجة لتفكير عقلى ، وطريق وصولهم إليه هو الوحى والإلهام[١].
وصالح بن مهدى المقبلى قد نقد مزاعم الصوفية فيما ينتهون إليه عن طريق الكشف الذى هو أثر من آثار الذوق والوجدان ، فخاطب الصوفية بقوله : « . . . وأنتم تزعمون أن الكشف ذوقى ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه ؛ فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب . وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل ، كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته ؛ وعلينا حينئذ أن نجرى عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه ؛ وقد يكون ممكناً لايترتب على دعواه حكم ، وقد يكون هذياناً ، وقد يكون كفراً ونحوه . . . »[٢] . وإلى مثل هذا ذهب عالم النفس والفيلسوف المحدث وليم چيمس ، إذ قال إن الصوفية ليس من حقهم أن يلزمونا قبول ما تصل إليه أذواقهم الخاصة ، مادمنا خارجين عن دائرة هذه الأذواق ، وما دمنا لانشعر فى أنفسنا بمثل مايشعرون به فى أنفسهم[٣] وهذا كله صحيح ، ومطابق للواقع إلى حد بعيد : إذ ليست الأذواق الصوفية إلا طائفة من العواطف والانفعالات التى لا يقر لها قرار ، ولاتلبث أن تظهر حتى تختفى ، وتختفى لتظهر من جديد ، ناهيك بأنه لاضمان لها من العقل ، ولاضابط لها من العرف المتواضع عليه بين عامة الناس ؛ فهى من هذه الناحية حظ مقصور على أصحابها ، لايكاد يتجاوزهم إلى من ليس منهم . ولم يذق أذواقهم ، أويكابد أحوالهم . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن الكشف الصوفى الذى يعرض للنفس ، وقد صفت من شوائبها ، واتصلت بعالمها العلوى ، هو

(١) روض القلوب المستطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٧٤ .

(٢) العلم الشامخ ، ص ٧٣٧ — ٧٣٨ .

(٣) Varieties of Religious Experience, p. 422.

هذه الدعوى التى يدعيها أصحاب الأذواق ، ويزعمون فيها أنهم يستطيعون الوصول إلى الحقيقة العليا عن طريق غير طريق العقل والحواس الظاهرة . ولعلهم لم يكونوا فى ذلك مخطئين ولامسرفين : فقد تعرض للإنسان فيما بينه وبين نفسه حقيقة ما ، يستطيع أن يدركها إدراكاً مباشراً ، وأن يستكنه سرها لأول وهلة تعرض فيها هذه الحقيقة لنفسه ، وأن يثبتها إثباتاً يقينياً ، دون أن يكون فى ذلك كله معتمداً على الحواس الظاهرة ، أو مستنداً إلى العقل ، أو متخذاً مقدماته مما يتخذ الفلاسفة والمناطقة مقدماتهم منه ؛ بل كل ماهنالك هو شعور روحى بهذه الحقيقة ؛ وإشراق باطنى يشع فى جوانب القلب إشعاعاً يكشف عن هذه الحقيقة ، ويكفى فى عين من انكشفت له لأن يثبت وجودها .

٢ — على أن ما يوجهه النقاد إلى الكشف الصوفى ، ودرجة الحقائق التى تتجلى فيه من اليقين ، وإن كان صحيحاً بالقياس إلى أكثر الآثار الصوفية ، فإننا نجد مع ذلك طائفة من هذه الآثار قد امتازت ، إلى جانب صبغتها النفسية ، وطابعها الذاتى ، بميزة أخرى هى أدنى ما تكون إلى ما تمتاز به الآثار الفلسفية الخالصة ، أو الآثار التيوزوفية من نظر وتأمل . وقد يغلب الطابع النظرى ، والروح الفلسفى على تلك الآثار الصوفية ، حتى يخيل لنا فى بعض الأحيان أننا إزاء أنظار فلسفية أقيمت على دعائم من العقل ، بقدر مانحس أننا إزاء تصوف استمدت عناصره من الذوق الروحى ، وانكشفت حقائقه فى أحوال الوجد : فمذهب السهروردى الحلبى المقتول سنة ٥٨٧ هـ فى « حكمة الإشراق » ، وفى « هياكل النور » ، وفى غير هذين الكتابين ، يظهرنا فى وضوح وجلاء على أنه لم يكن مذهباً ذوقياً خالصاً ، اصطنع صاحبه فى تأسيسه منهج الصوفية ، وتأثر فيه ذوقهم فحسب ، بل هو ممتزج أيضاً بعناصر عقلية ، وأنظار ميتافيزيقية ، واستدلالات منطقية ، وكل أولئك من شأنه أن يجعل حكمة الإشراق السهروردية حظاً مشتركاً بين الذوق الصوفى ، والنظر الفلسفى . وقد حدد حاجى خليفه معنى هذه الحكمة تحديداً نتبين منه أنها جزء من الفلسفة ، وأنها تلعب فى الفلسفة دوراً شبيهاً بالدور الذى يلعبه التصوف فى الدين الإسلامى ، كما أن

الحكمة الطبيعية ، والحكمة الإلهية تلعبان فى الفلسفة دوراً شبيهاً بالدور الذى يلعبه الكلام فى هذا الدين[١] . وليس أدل على ما بين حكمة الإشراق والفلسفة من آصرة قوية ليست أقل شأناً من آصرتها بالتصوف ، مما يحدثنا به السهروردى نفسه فى مقدمة كتابه الذى يحمل اسم « حكمةالإشراق » : فهو يذكر ما يفيد أنه وضع هذا الكتاب إجابة لطلب فريق من أصدقائه كان يسأله وضع كتاب يسجل فيه ما حصل له بالذوق فى خلواته ومنازلاته[٢] . ناهيك بما يذكره أيضاً من أن ماحصل له لم يحصل بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ؛ ثم طلب الحجة عليه ، حتى لو قطع النظر عن الحجة مثلا ، ما كان يشككه فيه مشكك : لأن ما يذكره هنا من علم الأنوار ، وجميع ما يُبتنى عليه . يساعده عليه كل من سلك سبيل الله عزوجل . وناهيك أيضاً بما يشير إليه من أن منهجه فى هذا الكتاب هو ذوق إمام الحكمة أفلاطن الذى يلقبه بصاحب « الأيد والنور » ؛ وبما يعدده بعد هذا من المصادر التى استقى منها حكمته ، وأنها كانت هرمس وأنباذقليس وفيثاغورس ؛ وأن هذا هو الأساس الذى تقام عليه قاعدة الإشراق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبزرجمهر[٣] . وآية هذا كله أن حكمة الإشراق قد أقيمت على دعائم من مذهب التلفيق الذى نقل إلى الشرق فيما نقل من آثار الفلسفة اليونانية ، وكتب الأفلاطونية الجديدة بنوع خاص ؛ وأنها فلسفة روحانية تذهب فى المعرفة مذهباً صوفياً ذوقياً . وتقرر أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوى يصل إلينا عن طريق عقول الأفلاك ، وتعبر عن الحقائق التى عرضت لها بلغة رمزية خاصة ؛ فتسمى الروحانى بالمنير ، والمادى بالغاسق أو المظلم ، والعقول بالأنوار ، وعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة ، والله بنور الأنوار ، والجسم وهو الجوهر المظلم بالبرزخ ، إلى غير ذلك من الألفاظ والعبارات المجازية التى فاضت بها آثار السهروردى المنظومة والمنثورة ، لاسيما كتابه الجليل « حكمة الإشراق » .

(١) كشف الظنون ، طبعة فلوجل ج ٣ ص ٨٧ .
(٢) حكمة الإشراق ، ص ١٣ — ١٥ .
(٣) حكمة الإشراق ، ص ١٦ —١٩ .

ولم يكن الجمع بين التصوف والفلسفة ، أو بين الذوق الروحى والنظر العقلى، مقصوراً على السهروردى المقتول وحده . بل هو يتجاوزه إلى كثير من الصوفية الخلص الذين قضوا حياتهم متقلبين فى مقامات الرياضة والمجاهدة ، ومتحققين على أحوال الذوق والوجد ، سواء فى ذلك من كان منهم شاعراً أو ناظماً ، ناثراً أو مؤلفاً . وتاريخ التصوف الإسلامى حافل بأقوال الصوفية وأشعارهم التى يظهرنا كثير منها على أنها لم تكن أثراً من آثار الذوق والوجد فحسب ؛ وإنما هى قد انطوت كذلك على عناصر ميتافيزيقية ، وأفكار فلسفية ، يلاحظ من تدبرها وأنعم النظر فيها أنها من قريب أو من بعيد بأمور هى أدخل ما تكون فى باب النظر العقلى ، وأدنى ما تكون إلى تصوير مذهب فلسفى منها إلى التعبير عن كشف روحى . وحسبنا هنا أن نذكر على سبيل المثال محيي الدين بن عربى المتوفى ٦٣٨هـ: فليس من شك فى أنه كان صوفياً يصطنع ما يصطنعه الصوفية من رياضة ومجاهدة ويؤثر فى بعض كتاباته ، إن لم يكن فى كلها ، مايؤثره الصوفية من رمز وإلغاز. وليس من شك أيضاً فى أن ديوانه « ترجمان الأشواق » كان تعبيراً صادقاً عن حبه الإلهى ، وأن شعره فى هذا الديوان على ما هو من تصوير عاطفة ناظمة ، قد اشتمل فى ثناياه على أفكار لها قيمتها من الناحية الفلسفية ، بقدر ما لها شأنها من الناحية الصوفية . وبين أيدينا كتاباه« الفتوحات المكية » و « فصوص الحكم » يلاحظ المتأمل فيهما أنهما ليسا كتابين صوفيين ، ولاهما يعبران عن أذواق ومواجيد فحسب ، وإنما يجد القارئ الممحص نفسه عند قراءة كثير من نصوصهما ، أنه لايقرأ كلاما صادراً عن صاحب ذوق وحال ، يعبر فيه عن أذواق ذاتية ومواجيد نفسية فحسب ، بل هو يقرأ أيضاً كلاماً له معانيه الفلسفية ، ولعله يتخذ دعائمه فى بعض الأحيان من النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، اتخاذاً لايخفى على الفطن اللبيب . ويدل على هذا كله ما يقوله الأستاذ ماسينيون عن ابن عربى من أنه مأخوذ بالمنطق ، مرجح لكفة النظر العقلى على كفة المحاسبة النفسية[1] .

---

(١) Lexique Technique de la Mystique Musulmane, p. 285.

وتاريخ التصوف الإسلامى حافل بغير ما ذكرنا من الأمثلة التى تثبت ما عسى أن يكون فى شعر الشعراء الصوفيين من المعانى الفلسفية : فالحلاج ، وحافظ الشيرازى ، وفريد الدين العطار ، وجلال الدين الرومى ، وعفيف الدين التلمسانى ، ونجم الدين بن إسرائيل ، كل أولئك كانوا شعراء ، ولم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق الذى تدل عليه الفلسفة ؛ ولكنهم قد ضمنوا شعرهم أفكاراً ، وانتهوا من هذه الأفكار إلى نتائج ، لا نستطيع ونحن ندقق النظر فيها أن ننكر عليها ما لها من منزع فلسفى ، وما وجهها من روح ميتافيزيقى . ولعلنا لو أردنا أن نثبت صدق ذلك بضرب الأمثال من النصوص ، لخرجنا عن القصد ، ولتجاوزنا الحد الذى رسمناه لأنفسنا فى هذا التمهيد ؛ فحسبنا هذه الإشارة ، ومن أراد التحقيق ، والتحقق من صحة ما نذهب إليه ، فليرجع إلى دواوين هؤلاء الشعراء ، وما يروى عنهم من شعر فى كتب التراجم والطبقات ، فكلها شواهد صدق تنطق بأن شعر هذا أو ذاك من هؤلاء الشعراء ، ليس شعراً كغيره من الشعر الذى يعبر عن عاطفة ، ويترجم عن وجد ، دون أن يكون وراء هذا الوجد ، وفى ثنايا تلك العاطفة ، أشياء أخرى هى أدنى ما تكون إلى الأفكار العميقة ، والحقائق الدقيقة .

٣ — وكذلك كان ابن الفارض : فهو شاعر صوفى قبل كل شىء ، قضى حياته التى صورناها فى الفصل الثانى من الكتاب الأول خاضعاً لسلطان الوجد ، مقبلا على الجمال الإلهى حيثما تجلى ، مرتلا أنشودة الحب ، متقلباً فى أطواره المختلفة ، ومازال على هذه الحال حتى تهيأ له فى آخر هذه الأطوار حظ من الفناء عن نفسه لم يتهيأ له من قبل ؛ فإذا هو يشعر بأن ذاته وذات محبوبته قد أصبحتا ذاتاً واحدة ، وبأن ذات هذه المحبوبة تتراءى لعين قلبه فى كل مظهر ، وكل منظر ، وكل معنى . وهنا نلاحظ أن ابن الفارض لايمكن أن يكون فيلسوفاً ولاشبيهاً بالفيلسوف : فعنصر العقل لا يكاد يوجد له أثر فى شعره ، بل عنصر العاطفة هو الذى له كل الأثر ؛ ولعله كان غالباً عليه فى بعض الأحيان إلى الحد الذى يخيل لنا معه أن بعض شعره إنما يدل على أن صاحبه لم يكن إنساناً عادياً كغيره من الناس

يحب كما يحبون . ويتغنى الحب كما يتغنون . ويصف محبوبه أو محبوبته كما يصفون؛ بل إن حبه أقوى وأعنف . وتغنيه الحب أمتع وأروع ؛ ووصفه محبوبه أو محبوبته أمعن مايكون في المبالغة والإسراف . وقد يذهب بعض النقاد في فهم هذا كله وتعليله ، مذهباً متطرفاً . فيظنون بالرجل الظنون . ويتهمونه في عقله وخلقه ودينه على نحو ما رأينا في الفصل الرابع من الكتاب الأول ، والذى يعنينا هنا هو هذه الحياة العاطفية التى كان يحياها ابن الفارض . وهذه الصبغة الذاتية التى اصطبغت بها آثاره، ومذهبه الذى تصوره هذه الآثار تصويراً صادقاً . وقد رأينا أن ذاتية الآثار الصوفية . وخلوها من ضابط العقل ، واعتمادها على أساس من الذوق الذى هو حظ مقصور على أصحابه : كل أولئك كان مثاراً لنقد الناقدين من القدماء والمحدثين ، وحاملا لهم على أن ينظروا إلى هذه الآثار نظرة تغض من قيمتها ، وتضعها في مرتبة أدنى من مرتبة الآثار العادية والفلسفية .

ويستطيع النقاد أن يذهبوا مذاهبهم في نقد الأحوال والمواجيد الصوفية . وفي إنكار قيمة الشعر الذى يعبر به ابن الفارض عما عرض لنفسه من هذه الأحوال والمواجيد ؛ ولكنهم لايستطيعون مع ذلك أن ينكروا على شاعرنا ما تنطوى عليه أذواقه من المعانى القيمة ، وما ينزع إليه في شعره من المنازع الفلسفية .

فهذه « تائيته الكبرى » . وهى . كما سبق أن بينا في غير موضع من هذا البحث ، ثمرة من ثمرات أذواقه . ونفحة من نفحات فتوحاته ، ليست مجرد مرآة انعكست على صفحتها الحياة الذوقية للشاعر فحسب . وإنما هى قد اشتملت فوق هذا على كثير من الخطرات الفلسفية ، والتأملات الميتافيزيقية ، والمبادئ الأخلاقية ، والنتائج التى يمكن أن يكون لها أثر في الحياة الاجتماعية؛ فأطوار الحب الإلهى التى تمثلها هذه القصيدة يمكن أن يلتمس لكل طور منها منزع فلسفى ينزع إليه . وينطوى عليه ؛ فالطور الأول بمايمثله من رضى المحب وصبره على تكاليف المحبة ، وابتهاجه بكل ما تمتحنه به المحبوبة من محن ، يذكرنا بالمذهب الفلسفى في التفاؤل إذ يرى أن العالم على ما هو عليه هو خير العوالم الممكنة . والطور الثانى بما يأخذ فيه المحب نفسه من رياضات ومجاهدات ،

وتحلل عن الحظوظ والأعراض . وفناء عن النفس ، وكشف الحجاب لحس ، ليس فى حقيقته إلا تحقيقاً لطائفة من المثل العليا الأخلاقية . ينتهى بالنفس الإنسانية إلى الكمال والصفاء اللذين هما سبيل السعادة . والطور الثالث بما يصوره من شعور المحب بالاتحاد مع محبوبته . وشهود هذه المحبوبة فى مظاهر الوجود، إنما يمثل مذهب ابن الفارض فى الوحدة ، وهو مذهب ظن الكثيرون من القدماء أمثال ابن تيمية . والبقاعى . وابن خلدون [١]، ومن المحدثين أمثال دى ماتيو [٢] ، أنه عين مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود . وسواء أكان صحيحاً أن وحدة ابن الفارض هى عين وحدة الوجود عند ابن عربى أم لم يكن ، فإن الذى يعنينا هنا هو أن نسجل أن ابن الفارض ، وقد كان من أصحاب الذوق الخالص . والعاطفة القوية . قد انتهى عن طريق ذوقه وعاطفته إلى مذهب فى الوحدة . هذه الوحدة التى لا يمارى أحد فى أنها فكرة فلسفية نسج حولها الفلاسفة مذاهب شتى . وجاراهم ابن عربى إلى حد ما ، فأثبت مثلهم أن الوجود واحد ، وأن وجود العالم ليس فى الحقيقة إلا عين وجود الله . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ابن الفارض بمنهجه النفسى . وذوقه الروحى . قد انتهى إلى إثبات الوحدة التى انتهى إلى إثباتها الفلاسفة الخلص عن طريق منهجهم العقلى ، والصوفيون المتفلسفون عن طريق منهجهم الذى هو مزاج من الذوق والعقل . وليس هذا هو كل ما تشتمل عليه « التائية الكبرى » من منازع فلسفية ، بل هى قد تضمنت أشياء أخرى ليست أقل من هذا شأناً : فالمعرفة ودرجاتها ، وموضوع كل درجة وأداتها . والذات الإلهية وطبيعتها . وأسماؤها وصفاتها وأفعالها ، وخلق الله للعالم ، وفيض العالم من الله أو صدوره عنه ، وهل كان الخلق مباشراً أو بواسطة . وهل الأديان مختلفة حقيقة أو أن اختلافها لا يتجاوز ظاهر العبادات والشعائر فى كل دين . وأنها جميعاً مستمدة من منبع واحد . مردودة إلى أصول واحدة، والقضاء والقدر وعلاقته بالأديان ووحدتها . كل أولئك وكثير غيره مسائل تلتقى

---

(١) انظر الفصل الرابع من الكتاب الأول .

(٢) انظر الفصل الثانى من هذا الكتاب (الثالث) .

بها فى « التائية الكبرى » ، ونجد لابن الفارض رأياً فيها ، ونستطيع فى يسر حيناً، وفى مشقة حيناً آخر ، أن ندرك المعانى الفلسفية التى تنطوى عليها ، والمنازع الميتافيزيقية ، أو الأخلاقية ، أو الاجتماعية التى تنزع إليها .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى « الخمرية » : فهى قصيدة شعرية صوفية قبل كل شىء ، تأثر فيها صاحبها أسلوب الرمز والتلويح . وهى بعد قد عرضت لمسألة الخلق ومصدره ، والحياة ومنبعها ، وطبيعة الأرواح والأشباح واتصال بعضها ببعض ، وسمو بعضها عن بعض، مما لايدع مجالا للشك فى أن ابن الفارض كان بارعاً إذ جعل من الشعر الذى هو سبيل الشاعر إلى تصوير عاطفته وشعوره ، أداة للتعبير عن أدق المعانى وأعمق الأفكار .

على أننا لانرمى من وراء هذا كله إلى أن نجعل من ابن الفارض وأشباهه من الصوفية وشعرائهم فلاسفة لهم ما للفلاسفة من مذاهب ، ولمذاهبهم ما للمذاهب الفلسفية من خصائص نظرية وعقلية ؛ وإنما الذى نرمى إليه ، ونحب أن يتضح فى الأذهان ، هو أن الذين يغضون من قيمة الأذواق والمواجيد الصوفية ، وينكرون على أصحابها ما وفقوا إليه من إدراك الحقائق العليا ، وما اصطنعوا فى التعبير عن أذواقهم ومواجيدهم من شعر أو نثر يسوده الرمز والتلويح ، مسرفون على أنفسهم ، وعلى الحق معاً ؛ فهاهو ذا ابن الفارض قد رأينا كيف كان شاعراً ، وصاحب ذوق وعاطفة ، وكيف استطاع مع ذلك أن يكون صاحب مذهب فى الحب انبثت فى تضاعيفه خطرات فلسفية ، وشاعت فى ثناياه آراء أخلاقية واجتماعية .

وإذا كان ذلك كذلك فمن الإسراف إذن أن نذهب فى تأويل أذواق ابن الفارض وشعره الذى عبر به عن هذه الأذواق مذهباً يجعل من الشاعر الصوفى فيلسوفاً ؛ ومن الإجحاف أن نساير المنكرين فى إنكارهم على هذه الأذواق ما عسى أن يكون فيها من فلسفة ، أو من منزع فلسفى على أقل تقدير ؛ ومن الإنصاف فى حق ابن الفارض أن نتخذ لأنفسنا منه موقفاً وسطاً : فلا نعده فيلسوفاً كأصحاب النظر والعقل من الفلاسفة الخلص ، ولا ننظر إلى ثمرات ذوقه ونفحات حبه ، على أنها خلو من كل معنى ، أو منزع فلسفى ؛ بل الخير كل

الخير هو أن نقدره على أنه شاعر صوفى اصطنع الذوق ، وضمن شعره كثيراً من المعانى الفلسفية ، وأضفى على ذوقه ثوباً يمكن تحليله إلى خيوط ذوقية مصبوغة بلون فلسفى .

٤ — وينتهى بنا هذا كله إلى نتيجة لابد منها ، وهى أن الصوفية بأذواقهم الروحية وأحوالهم النفسية ، ربما كانوا أقدر من العلماء والفلاسفة على إدراك الحقيقة الخفية ومعرفة الذات العلية ، لاسيما أن العلماء يصطنعون منهجاً تجريبياً قوامه المشاهدة الحسية والتجربة الخارجية . والذات الإلهية ليست من المادة فى شىء ولا سبيل إلى إخضاعها لهذا المنهج التجريبى ؛ والفلاسفة قد عرضوا لحقيقة الذات الإلهية ، وذهبوا فى تفسيرها ومحاولة استكناه أسرارها مذاهب شتى ، واختلفوا فى هذا منذ العصور القديمة حتى الآن ، دون أن يجمعوا ، أو يجمع سوادهم الأعظم على رأى بعينه يكشف عن هذه الحقيقة بشكل تتوافق العقول السليمة على صحته والتسليم به وليس أدل على ذلك مما نلمسه فى المذاهب المادية من عجز وقصور عن الوصول من أمر الحقيقة الإلهية إلى حل يلائم طبيعتها ، ويبين خصائصها فى غير ماتشبيه . وليس أدل عليه أيضاً من أن أكثر المذاهب المادية قد وقفت من هذه المشكلة موقفاً أغفلت فيه الذات الإلهية . وقصرت فيه البحث على حقيقة آثارها فى الكون ، كأن هذا الكون قد صدر عن نفسه . ولم يكن فى حاجة إلى مبدأ أسمى منه وأكمل يفيض عليه الوجود ، ويضفى عليه الجمال ، ويشيع فيه النظام والانسجام : فنيوتن يفسر عالم المادة ، ودارون يفسر عالم الحياة ، ولكن تفسيرهما من شأنه أن يجعل هذا العالم أو ذاك خلواً من كل روحانية . ومعنى هذا أن الماديين مهما أوتوا من دقة مناهجهم . وسلامة تجاربهم ، فلن يستطيعوا بحال ما أن يتجاوزوا مظاهر الكون ، التى يمكن إخضاعها لمشاهداتهم وتجاربهم ، إلى مبدع الكون وذاته التى لايمكن ألبتة أن تكون فى متناول هذه المشاهدات والتجارب ، وبعبارة أخرى نقول : إن الذات الإلهية من حيث إنها أبعد ما تكون عن المادية ، وعن أن تجرى عليها المساحة والمقدار ، فإن اتصالها بالذوق الروحى أوثق . ومعرفتها عن طريق الوجد الصوفى ربما كانت

أدق وأعمق . ولعل هذا راجع إلى أن الكشف — وإن كان مطعوناً فيه لصفته الذاتية وطابعه النفسي — هو على كل حال سبيل إلى إدراك الحقيقة العلية إدراكاً مباشراً . ومن هنا تتبين الفروق التي توجد بين كل من العلم والفلسفة والتصوف ؛ فالعلم يؤسس القوانين المستندة إلى المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، والتي يفسر بها أحداث الكون وظواهره دون أن يتجاوز هذه الأحداث والظواهر إلى ما وراءها . والفلسفة تحاول أن تتعرف حقائق الوجود ، وحقيقة مبدعه أو مفيضه عن طريق النظر العقلي . والعلم والفلسفة يحومان حول حقيقة الحقائق من بعيد . أما التصوف فإن له غاية أسمى من غاية العلم والفلسفة ؛ هو يرمي إلى الاتصال المباشر بحقيقة الحقائق ، ويرمي إلى شيء آخر أبعد من هذا الاتصال ، وهو الشعور بالاتحاد مع هذه الحقيقة العليا ، والأنس بها ، ورد كل شيء إليها ، واعتبارها منبعاً فياضاً بكل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال . ويمكن إظهار هذه الفروق في عبارة أخرى فيقال إن العلم نظريات ، والفلسفة أنظار ، والتصوف أذواق .

وإذا كان التصوف على ما بينا من فرق بينه وبين العلم والفلسفة ، فقد تعين على الصوفي إذن أن يكون أسمى ما يكون عن عالم المحسوس بما فيه من أحداث متغيرة ، وظواهر متبدلة ، وأعراض زائلة ؛ وأن يترفع بقلبه وذوقه عن النظر إلى الأشياء بعين الكثرة التي لا يعرف الماديون عيناً غيرها يبصرون بها ؛ وأن يتخذ سبيله إلى كشف الحقيقة من الإشراق الذي ينبثق من أعماق الروح وقد صفت وتحررت من سجنها المادي ، وأصبحت قادرة على الترقي إلى المبادئ العلية ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه[1] : فهنالك في ذلك الإشراق تكون الروح أقدر على الاتصال المباشر بالذات الإلهية ، وتذوقها تذوقاً روحياً خالصاً هو أكثر ما يكون ملاءمة لطبيعتها .

---

(١) قال ابن الفارض في إظهار وجه الشبه بين حال المحتضر عند نزع نفسه وبين حاله هو عند الوجد :

فذا نفسه رقت إلى ما بدت به وروحي ترقت للمبادي العلية ٤٤٠

وإذا كان ذلك كذلك ، فليس من الإنصاف فى شىء أن ينظر إلى ماوصل إليه ابن الفارض فى حبه . وعن طريق ذوقه ووجده ، نظرة ازدراء تجعل من فتوحاته محض أوهام ومجرد خيالات ، أو إدراكات شخصية لا ضابط لها من العقل ، ولا عناء فيها : فهانحن أولاء قد رأينا أن هذا الشاعر الصوفى ، وإن كان مختلفاً عن العلماء والفلاسفة فى منهجه وأسلوبه ، فهو قد عرض فى شعره لمسائل ليست أقل قيمة مما عرض له أولئك وهؤلاء ؛ واستطاع بذوقه أن يكشف عن كثير من الحقائق الدقيقة التى لم يستطع العلماء أن يكشفوا منها شيئاً بمناهجهم التجريبية ، ولم يوفق الفلاسفة حتى الآن إلى أن يقولوا فيها كلمة واحدة ، يبددون فيها ظلمة الشك بنور اليقين . ولكى يتبين لنا مبلغ ما لأذواق ابن الفارض من القيمة الروحية ، وما ينطوى عليه حبه من المنازع الفلسفية ، أفردنا هذا الكتاب من بحثنا لدراسة مذهب الشاعر الصوفى فى المعرفة والوحدة والقطبية والأديان . وحاولنا أن نبين كيف كان هذا كله ثمرة من ثمرات حبه ، ونتيجة منطقية من نتائجه .

الفصل الأول
الحب والمعرفة

علاقة الحب بالمعرفة عند الصوفية – علاقتهما عند ابن الفارض – تقدم المعرفة على الحب وتأخرها عنه – طبيعة الحب وطبيعة المعرفة – المعرفة الفطرية – أداة الحب وأداة المعرفة : النفس والروح عندالمتقدمين – خلط ابن الفارض بين النفس والروح – تفرقته بينهما : النفس وخصائصها – الروح وطبيعتها – البدن ووظيفته – الإنسان ووحدته – معرفة الأسماء والصفات والأفعال ومعرفة الذات ، علم الظاهر وعلم الباطن – بين أطوار الحب ومراتب المعرفة .

١ – اتفقت جمهرة الصوفية على أن غاية التصوف العليا هي الوصول إلى الله ، والاتصال به ، والفناء فيه ، والتحقق بمعرفته . ولكي يتحقق الصوفي بهذه الغاية فلابد من أن يقطع طريقاً تتعاقب فيها على نفسه سلسلة من المراتب التي يختلف بعضها عن بعض من وجه ، ويختلط بعضها مع بعض من وجه آخر ، وتعرف هذه المراتب عندهم باسم المقامات ؛ ولابد له أيضاً من أن تختلف على نفسه أحوال عدة يباين بعضها بعضاً من ناحية ، ويوافق بعضها بعضاً من ناحية أخرى ، ومن هذه الأحوال ما تبتهج به نفس السالك وينبسط له قلبه ، ومنها ما يولد في نفسه الألم والحسرة ، ويثير في قلبه القبض والهيبة . وهذه الأحوال هي جماع ما يطلق عليه عندالصوفية اسم الأذواق والمواجيد، كما أن تلك المقامات هي المحور الذي تدور عليه عندهم الرياضات والمجاهدات. والمقامات والأحوال جميعاً هي المرآة الصادقة التي يستطيع من نظر فيها أن يتصفح الصور المختلفة للحياة الخلقية والروحية التي يحياها القوم ، وما عسى أن يكون منطوياً في ثناياها من حقائق ودقائق لها قيمتها في إظهارنا على المنازع الفلسفية التي يمكن أن يكون قد نزع إليها أصحاب المجاهدة والذوق ؛ فمما لاشك فيه أننا حين نقف على بعض ما انتهى إليه الصوفية عن طريق مجاهداتهم وأذواقهم من قواعد خلقية ، وملاحظات نفسية ، ومكاشفات روحية ، يخيل لنا أننا إزاء

بحوث فى علم الأخلاق وعلم النفس وما بعد الطبيعة ، على نحو ما سبقت لإشارة إلى ذلك فى التمهيد الذى قدمناه بين يدى هذا الكتاب .

ومع أن الصوفية قد اتفقوا على وجوب مرور السالك بالمقامات ، واختلافه على هذه الأحوال ، أو اختلاف هذه الأحوال عليه ، فإنهم مختلفون فى عدة كل من المقامات والأحوال ، وفيما عسى أن يكون من هذه أو تلك : إذ كثيراً ما نلاحظ عند قراءة كتب الصوفية أن ما يعده بعضهم من المقامات قد يعده بعضهم الآخر من الأحوال : فالطوسى مثلا قد جعل المقامات سبعة ، كل واحد منها ثمرة للمقام الذى يتقدمه . وهى كما ذكرها فى كتابه « اللمع » ترتب على الوجه التالى : التوبة ، فالورع ، فالزهد ، فالفقر ، فالصبر ، فالتوكل ، فالرضا . وأبو طالب المكى قد جعل فى كتابه « قوت القلوب » المقامات تسعة وهى : التوبة ، والصبر ، والشكر ، والرجاء ، والخوف ، والزهد ، والتوكل ، والرضا والمحبة[1] . والسهروردى فى كتابه « عوارف المعارف » قد جعل من الإيمان والتوبة والزهد ودوام العمل لله تعالى ظاهراً وباطناً ، أشياء أربعة يجب أن يتحقق بها من سلك طريق الله على الوجه الأكمل ، ورأى أن التحقق بتمام هذه الأربعة ، يُستعان عليه بأربعة أخرى هى : قلة الكلام ، وقلة الطعام ، وقلة المنام ، والاعتزال عن الناس ، وأن من ظفر بهذا كله فقد استقامت له الأحوال ، وصحت المقامات . وعند صاحب العوارف المقامات هى : التوبة ، والورع ، والزهد ، والصبر ، والفقر ، والشكر ، والخوف ، والرجاء ، والتوكل ، والرضا . وكما يختلف الصوفية فى عدة المقامات وترتيبها ، فهم مختلفون كذلك فى عدة الأحوال وترتيبها . على أن اختلافهم هذا أو ذاك لاينفى أن الغاية القصوى عندهم هى التحقق بمحبة الله ومعرفته ، ومشاهدة جماله وجلاله وكماله ، وآثار هذا كله فى العوالم المختلفة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن السالك بعد أن يختلف على المقامات ، وتختلف عليه الأحوال ، ينتهى إلى كشف الحقيقة بحيث يصبح عارفاً ، كما ينتهى إلى الشعور بحقيقة ذاته من حيث هو محب ، بالقياس إلى حقيقة الذات

---

(١) قوت القلوب ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

الإلهية من حيث هى محبوبة ، فإذا بالمحب يحس أنه وهذه المحبوبة ذات واحدة ، على نحو ما بينا ذلك فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى .

والذى يعنينا هنا هو أن نحدد مع الصوفية معنى كل من الحب والمعرفة ، وأن نتبين العلاقة الوثيقة التى تربطهما . وقد عرف كثير من الصوفية الحب والمعرفة بتعريفات عدة ؛ ولكن هذه التعريفات ، على كثرتها وتعدد أصحابها ، تكاد تتفق فى مؤداها ، وفى الطابع العام الذى هو حظ مشترك بينها جميعاً . ويخيل لنا ، ونحن نقرأ تعريفات الحب ، وتعريفات المعرفة ، أننا إزاء لغتين تصوران موضوعاً واحداً ، وتعبران عن حقيقة واحدة ، وتحللان حالة نفسية واحدة ، بمعنى أن المحب حين يتحدث عن موضوع حبه ، ويصف حاله فيه ، إنما يتحدث عن موضوع المعرفة ، ويصف حال العارف ، ولكن فى لغة الحب . وكذلك العارف حين يتحدث عن موضوع معرفته ، ويصف حاله فيها ، ومكاشفاته التى انتهى إليها ، إنما يتحدث عن موضوع الحب ، ويصف حال المحب . وما ينتهى إليه أمره من فناء عن ذاته ، وبقاء فى ذات محبوبته ، ولكن فى لغة المعرفة : قد وصف الجنيد حال المحب فى المحبة فقال : « عبد ذاهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوار هويته ، وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أستار غيبه ؛ فإن تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر الله ، وإن سكن فمع الله ؛ فهو بالله ولله ومع الله » . وعرّف الحلاج حقيقة المحبة فقال : « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك » . وقال أبو يعقوب السوسى : « لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة »[1] . وتدبُّر هذه التعريفات ، وكثير غيرها مما يذكره المؤلفون الصوفيون فى كتبهم ورسائلهم ، يظهرنا على أن الفكرة الرئيسية المشتركة بينها ، والمحور الذى تدور عليه ، والغرض الذى ترمى إليه : فناء الإنسان عن نفسه ، وعن أوصافه وحظوظه ، وإنكار ذاته ، وإيثاره لله على ما سواه ، كل أولئك شروط أساسية ينبغى أن يتحقق بها المحب لكى يكون محباً صحت محبته .

(١) انظر هذه التعريفات وكثيراً غيرها فى الرسالة القشيرية ، ص ١٤٣ — ١٤٨ .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى تعريفات المعرفة : فقد حدثنا القشيرى فى رسالته عن المعرفة فقال : « هى صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى فى معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله تعالى فى جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره . فإذا صار من الخلق أجنبياً ، ومن آفات نفسه بريئاً ، ومن المساكنات والملاحظات نقياً ، ودام فى السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق فى كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره ، فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفاً ، وتسمى حالته معرفة . وفى الجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه ، تحصل معرفته بربه عز وجل » . ووصف أبو يزيد البسطامى حال العارف فقال : « للخلق أحوال ، ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره » . وسئل ابن يزدانيار متى يشهد العارف الحق سبحانه . فقال : « إذا بدا الشاهد ، وفنى الشواهد ، وذهبت الحواس » . وقال الحلاج : «علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة[1]» . وظاهر هنا ما تقرره هذه الأقوال ، من مبدأ عام مشترك بين بعضها وبعض من ناحية ، وبينها وبين ما ذكرناه آنفاً من أقوال فى المحبة من ناحية أخرى ، من أوجه الشبه التى تكشف فى وضوح وصراحة عن أن مبدأ الفناء عن الشهوات والآفات والحواس ، وإسقاط العلاقات بين الإنسان وبين نفسه من ناحية ، وبينه وبين غيره من ناحية أخرى ، بحيث تنمحى رسومه ، وتنمحق هويته فى ذات الله ، كل أولئك وغيره من المثل العليا ، والمبادئ الخلقية ، قد انطوت عليه هذه الأقوال التى عرفت بها المعرفة ووصفت فيها حال العارف ، كما انطوت عليها سابقاتها فى تحديد معنى الحب ، ووصف حال المحب . وهذا يؤدى إلى أن الحب والمعرفة عند صوفية المسلمين المتقدمين على ابن الفارض ، حالتان نفسيتان ،

---

(١) انظر هذه الأقوال وكثيراً غيرها فى الرسالة القشيرية ، ص ١٤٠ – ١٤٣ .

تصطبغان بصبغة واحدة ، وتستلزمان شروطاً واحدة وترميان إلى غاية واحدة ، وتكشفان عن حقيقة عليا واحدة ، حتى كأن المتحدث بلسان الحال فى إحداهما إنما يعبر عن حقيقة الأخرى ، وحتى إن من يقول إنه محب ، يمكن أن يقول إنه عارف ، ومن يقول إنه عارف ، يمكن أن يقول إنه محب ؛ لأن الشروط والدواعى والأوصاف والموضوع والغاية والطريق فى كل من الحب والمعرفة واحدة .

٢ — والمتأمل فى أطوار الحب الإلهى عند ابن الفارض ، وفيما كان يفتح به عليه فى كل طور ، يلاحظ أن هذا الشاعر لم يكن بدعاً من الصوفية ، بل كان مثلهم فى ربط الحب والمعرفة ، وجعل المعرفة ثمرة من ثمرات الحب ، وحالا مثله موهوباً من الله ، وليس مكتسباً من جانب العبد : فالطور الأول من أطوار الحب الفارضى هو فى جملته تعبير عن الفناء الجزئى ؛ والطور الثانى تعبير عن الفناء الكلى الذى أسلم ابن الفارض إلى الطور الثالث وهو طور الاتحاد . أو الحال الموحدة بما فيها من شهود المحب لذات محبوبته ، ومعرفة حقيقة ذاته ، وأنها ليست شيئاً بالقياس إلى ذات هذه المحبوبة التى أصبحت عنده كل شىء . ونحن إذا أنعمنا النظر فى هذا الفناء، رأينا أنه ينطوى على معنيين ، وينتهى إلى غايتين : معنى خلقى ، وغاية عملية تتحقق بصفاء النفس ، وتجردها عن الشهوات ، واستحالتها إلى روح نقية لاتشوبها شائبة نقص ؛ ومعنى عرفانى ، وغاية نظرية (إن صح أن نستعمل هنا صفة النظرية للدلالة على المعرفة التى تنكشف لقلب العبد وقد ظفر بحظ موفور من الجلاء) ، تتحقق فيها النفس بالمعرفة الإلهامية التى يكشفها الله لعين القلب . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن بين الحب والمعرفة عند ابن الفارض علاقة وثيقة لاتنفصم عروتها ، ولايمكن إنكار مالها من أثر فى توجيه المعانى التى ضمنها ابن الفارض شعره توجيهاً يكشف عن خصائصها الفلسفية وبعبارة أوضح يمكن أن يقال إن الفناء كما هو عند ابن الفارض شرط المحبة ، وسبيل اتحاد المحب بمحبوبته الحقيقية ، فهو كذلك شرط المعرفة ، وسبيل العارف إلى معاينة ذات هذه المحبوبة .

فابن الفارض فى اتخاذه من الفناء سبيلا إلى التحقق بالمعرفة ، كان مثله

كمثل كثير غيره من أصحاب الذوق . فالحلاج يرى أن شرط المعرفة هو محو الكل من العبد ، كما يدل على ذلك قوله :

شرط المعارف محو الكل منك إذا بدا المريد بلحظ غير مطلع [١]

وكذلك أبو سعيد بن أبي الخير المتوفى سنة ٤٤٠هـ ، كان يرى أن خروج الإنسان عن نفسه هو الطريق الموصل إلى الله ، وأن الفناء عن النفس هو أن يحقق الإنسان عدمها ، ويحقق وجود الله ، وأن الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، إنما يعني أن من عرف نفسه على أنها عدم ، عرف الله على أنه وجود[٢] ويكفي أن نوازن بين ما ذهب إليه كل من الحلاج وأبي سعيد ابن أبي الخير ، وبين ما يشير إليه ابن الفارض في الأبيات التالية :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمّ باقياً هنا من صفات بيننا فاضمحلت ٩٥٩
فألفيت ما ألفيت عني صادراً إليّ ومني وارداً بمزيدتي
وشاهدت نفسي بالصفات التي بها تحجبت عني في شهودي وحجبتي
وإني التي أحببتها لا محالة وكانت لها نفسي عليّ محيلتي ٩٦٢

لنتبين أولا أن شاعرنا إنما يصف شهوده للذات الإلهية ، ومعرفته إياها في هذه الحال التي يسميها الصوفية حال البقاء بعد الفناء ، وأنه يفاضل بين هذه الحال وبين ما كان عليه قبلها من حال الحجابية التي يكون العبد فيها محجوباً بصفاته الظاهرة عن نفسه الحقيقية التي ليست شيئاً آخر غير الذات الإلهية ؛ ولنتبين بعد ذلك أنه فيما يصفه هنا ، يوافق الحلاج وأبا سعيد على القول بأنه على قدر ما تكون النفس متعلقة برغباتها ، تكون محجوبة عن الحقيقة ، حتى إذا ما عرضت لها البقاء بعد الفناء ، وأصبحت ذات الله مشهودها الوحيد ، فهنالك تنكشف لها الحقيقة ، وتعرف أنها لم تعد شيئاً ، وأن الله هو كل شيء في عينها .

٣ — وإذا كانت النفس التي هي مصدر المعرفة ، هي كذلك المنبع الفياض

---

(١) Le Divân d'al-Hallaj, (Journal Asiatique, Janvier-Mars, 1931), p. 108.

(٢) Studies in Islamic Mysticism, p. 50.

بالحب . فلا بد إذن من أن نتعرف أيهما أسبق فى وجوده فى النفس على الآخر : هل يسبق الحب المعرفة ؛ وهل تنشأ المعرفة عن الحب ؛ أو أن المعرفة هى التى تتقدم على الحب بحيث يكون الحب نتيجة لها ؟ والحق أن من صوفية المسلمين من عرض لهذه المسألة . ووفق بعضهم فى محاولة تحليلها توفيقاً لا يقل فى قيمته النفسية والفلسفية عما وفق إليه بعض فلاسفة الغرب : فالغزالى مثلا يقدم لنا فيما يقدم من حديث عن المحبة فى كتابه « إحياء علوم الدين » ، تحليلا لعلاقة الحب والمعرفة من هذه الناحية لعله ليس أقل وضوحاً ودقة مما يستطيع أن يقدمه أى عالم من علماء النفس المحدثين : فهو يقرر أنه لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك . إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرف ، ولهذا لم يوصف الجماد بالحب ؛ إنما الحب خاصة من خواص الحى المدرك .. ولما كانت الحواس هى المصادر الأولى للمعرفة ، فقد نشأ عن ذلك أن تكون لكل حاسة لذة ، ينشأ عنها حب لما تدرك : فلذة العين فى النظر إلى الصور الجميلة والمناظر البهجة ؛ ولذة الأذن فى سماع النغمات الشجية والأجراس المنسجمة . . . إلخ. على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة اختصت بإدراك الروحانيات والإلهيات التى لا صلة بينها وبين عالم المادة ، وهى هذه الحاسة التى يسميها الغزالى عقلا أو قلباً أو نوراً . والحب الناشىء عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنة مقصور على الإنسان وحده ، على عكس الحب الناشئ عن الإدراك بالحواس الظاهرة فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان ؛ ولهذا كان العقل الباطن أو النور الكامن أقوى وأرقى من الحس الظاهر ، وكان جمال المدركات بالبصيرة الباطنة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة[1]. وهنا نلاحظ أن الغزالى فى تقديم المعرفة على الحب ، وجعل الحب نتيجة للمعرفة ، كان أسبق إلى هذه الفكرة من فيلسوف أوربى له خطره فى تاريخ الفلسفة الحديثة ، وأعنى به اسبينوزا(١٦٣٢–١٦٧٧م) الذى كان يرى أن الحب يتولد من المعرفة الحدسية[2](Connaissance Intuitive)

---

(١) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٤ – ٢٥٥ .

(٢) المعرفة الحدسية مرادفة للمعرفة المباشرة ، ومضادة للمعرفة الاستدلالية (Connaissance Dis-cursive ، وهى المعرفة التى ينتقل فيها الفكر من معنى إلى معنى ، كأن ينتقل من المقدمة إلى النتيجة.=

أو المعرفة التامة[1] (Connaissance Adéquate) بالجوهر الإلهى ؛ فقد انتهى هذا الفيلسوف الهولندى إلى أن كل ما نعرفه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة(المعرفة الحدسية الكلية) ، يحدث فى أنفسنا لذة ، لأن أعظم ما تشعر به من اللذة العقلية إنما ينشأ عن هذه المعرفة ؛ وعقب على ذلك بقوله إن حب الله حباً عقلياً ينشأ عن المعرفة الحاصلة بطريق هذه الدرجة الثالثة من درجات المعرفة ، لأن اللذة إنما تحصل عن هذه المعرفة مصحوبة بفكرتنا عن الله من حيث هو علة ؛ وهذا — فى رأى اسبينوزا — هو حبنا لله لا من حيث تصورنا له حاضراً ، بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلى ؛ وهذا ما يسميه اسبينوزا بالحب العقلى لله[2]. فالغزالى واسبينوزا متفقان هنا على أن المعرفة متقدمة على الحب ؛ وأن اللذة الحاصلة فى باطن الإنسان إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التى تقابلها ، ومبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحانية الباطنة .

ويتفق مع الغزالى واسبينوزا مؤلف مسلم آخر هو ابن قيم الجوزية صاحب « مدارج السالكين » حيث يرى أن صفات الله ، ونعوت كماله ، وحقائق أسمائه هى التى تجلب القلوب إلى محبته ، وطلب الوصول إليه ؛ لأن القلوب إنما تحب من تعرفه ، وتخافه ، وترجوه ، وتشتاق إليه ، وتلتذ بقربه ، وتطمئن إلى ذكره ؛ بحسب معرفتها بصفاته ؛ فإذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات ، والإقرار بها ، امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة وملزوم لها ، إذ وجود الملزوم بدون لازمه

= أما المعرفة الحدسية المباشرة فهى التى يدرك فيها الفكر النتيجة فى ثنايا المقدمة ، ويتأمل المعانى تأملا تشملها فيه نظرة واحدة ، دون أن يكون الفكر فى حاجة إلى أن يمر بهذه المعانى الواحد تلو الآخر : فمعرفة الله حدسية كلية ، فى حين أن معرفة الإنسان استدلالية جزئية (Goblot : Vocab. Philos., Art Intuitif, p. 312 et Art Discursif, p. 184).

(١) المعرفة التامة عند اسبينوزا هى المعرفة الكلية التى تستوعب الشىء المراد معرفته ، على عكس المعرفة الجزئية التى يشوبها الجهل . وتمتاز الفكرة الكلية بالوضوح واليقين إذ هى تحمل فى ثناياها يقينها ، على نحو ما نستيقن من وجود النور لمجرد إدراكنا له ، فى حين أن الفكرة الجزئية تمتاز بالغموض والخلط ، ويأتيها عين الخطأ (Goblot : Vocab. Philos., Art 'Adequat', p. 24).

(٢) Ethique V, proposition XXXII.

والمشروط بدون شرطه ممتنع [١]. ومعنى هذا أن المعرفة متقدمة على الحب ، وأن شرط الحب المعرفة . وهذا التقديم منطقى وملائم لطبيعة كل من الحب والمعرفة : إذ لايمكن أن نتصور أن إنساناً أحب إنساناً أو شيئاً دون أن يكون قد رآه أو سمع به على أقل تقدير . والرؤية والسماع طريقان من طرق المعرفة ، وإن كانا أقل رتبة من المعرفة الحدسية التى هى عند الفلاسفة أتم وأكمل من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية ، وهاتان المعرفتان الأخيرتان أقل رتبة عند الصوفيةمن المعرفة بالبصيرة الباطنة .

أما ابن الفارض فإننا لانكاد نعثر له على حل صريح يبين فيه مكان المعرفة من الحب على وجه التحقيق ، وهل هى متقدمة عليه أم متأخرة عنه . ومع ذلك نستطيع أن نلتمس من خلال تحليله لأطوار الحب وما ينكشف للمحب فى كل طور من ألوان المعارف تفسيراً يمكن أن يقال عنه إنه حل أو شيء يشبه الحل لهذه المشكلة. ولعل أول ما يبدو للمتأمل فى أطوار الحب من ناحية، وفيما يقابل هذه الأطوار من مراتب المعرفة من ناحية أخرى ، هو أن الحقائق التى تكشف عنها المعرفة الإلهامية، هى عين الحقائق التى تنجذب إليها نفس المحب بعد صفائها من شوائبها ، الأمر الذى ينبنى عليه اعتقاد أن المعرفة والمحبة فى مذهب ابن الفارض لاتسبق إحداهما الأخرى ، بل تسيران فى خطين متوازيين ، إن صح هذا التعبير : فحب ابن الفارض فى طوره الأول كان ناشئاً عن التقيد بمظهر جميل معين من مظاهر الأفعال أو الصفات الإلهية التى تتجلى فى المخلوقات . ولم يزل ابن الفارض على هذه الحال من التقيد بمطالعة جمال آثار الأفعال والصفات فى عالم الشهادة حتى كان الطور الثانى ، فإذا بالمحب قد فنى هنا عن نفسه وحسه فناء تاماً أسلمه إلى الطور الثالث حيث اتجه الحب اتجاهاً آخر ، وانجذب المحب إلى شيء آخر ، أجمل وأكمل مما كان منجذباً إليه من قبل : ذلك بأنه هنا ينجذب إلى جمال الذات المطلق الذى لايتعين بقيد ، ولايتقيد برسم أحد . ومن هنا يمكن القول بأن

---

(١) مدارج السالكين ، ج ٣ ، ص ٢٢٤ .

هناك توازياً أو تقابلا بين أطوار الحب وبين مراتب المعرفة : فعن معرفة الأفعال والصفات فى مظاهرها الكونية نشأ الحب فى الطور الأول ؛ وعن معرفة الذات المطلقة نشأ الحب فى الطور الثالث ؛ وما بين الحبين من تفاوت فى درجة الكمال هو كما بين المعرفتين من هذا التفاوت . ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن بين الحب والمعرفة توازياً فى نفس الوقت الذى يكون فيه الحب ثمرة من ثمرات المعرفة ونتيجة لها . على أن فهم المسألة بهذا المعنى قد يلقى اعتراضاً من وجه بقدر ما يلقى قبولا من الوجه الذى ذكرنا : فلعل قائلا يقول إن طبيعة الحياة الصوفية التى كان يحياها ابن الفارض منذ صباه ، وميله إلى الجمال هذا الميل الذى شهدنا كثيراً من آثاره فى الفصل الثانى من الكتاب الأول ، وعرفنا بعض أسراره فى الفصل الأول من الكتاب الثانى ، وتقلبه فى أطوار الحب الإلهى هذا التقلب الذى تبينا من خلال تحليلنا له فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ، أن حبه كان فى كل أطواره حباً للذات الإلهية تارة فى مظاهرها المقيدة ، وصورها المعينة ، وتارة أخرى فى ذاتها المطلقة عن كل قيد أو تعين ، كل أولئك يقضى بأن يكون الحب فى مذهب ابن الفارض سابقاً على المعرفة ، وبأن تكون المعرفة نتيجة له . ولا غرو فقد انتهى الحب بابن الفارض إلى مشاهدة الذات الإلهية مشاهدة عينية تكشفت له فيها أسرارها وحقائقها ، مما ينبنى عليه أن تكون المعرفة مشروطة بالمحبة : إذ لو لم يحب ابن الفارض الله هذا الحب . ولو لم يتهيأ له هذا التقلب فى أطواره . لما وفق إلى معرفة الذات . وهذا يعنى أن الإنسان قد يحب قبل أن يعرف الذى يحبه : وهو محال ، وغير ملائم للمنطق السليم . وإذا سلمنا جدلا بأن ابن الفارض قد أحب الله قبل أن يعرفه ، فقد لزم أن نفسر هذه القضية تفسيراً ملائماً لطبيعة الأشياء من ناحية ، ومتمشياً مع منطق العاطفة التى سيطرت على نفس ابن الفارض سيطرة تختلف قوة وضعفاً وتتفاوت صفاء وكدورة باختلاف أطوار حبه ، وتفاوت درجاتها من الروحانية من ناحية أخرى : فالحق أن ابن الفارض أحب الله فعرفه ، وعرفه فأحبه ؛ ولكن كلا من الحبين ، وكلا من المعرفتين ، لم يكونا متساويين : فحبه السابق على معرفته كان حباً ناقصاً مشوباً بشوائب الأثرة ، مقيداً بحس

الصور ؛ ولا كذلك حبه الناشئ عن معرفته بالله فقد كان حباً كاملا صافياً موجهاً إلى جمال الذات المطلق . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن معرفة ابن الفارض لله فى مظاهره وآثاره الكونية كانت سبيله إلى حبه إياه ، وكان حبه هذا سبيله إلى معرفة الله فى ذاته معرفة يقينية مباشرة سقطت فيها الوسائل والوسائط . وجماع القول هنا أننا لانستطيع أن نقرر بصفة عامة أن المعرفة متقدمة على المحبة فى مذهب ابن الفارض على نحو ما كانته عند الغزالى وابن قيم ؛ وإنما هى متقدمة عليها من وجه ومتأخرة عنها من وجه آخر ، وأن المعرفة التى تأتى بعد المحبة أروع وأكمل من المعرفة التى تتقدم عليها : لأن هذه معرفة تتخذ موضوعها من أشياء معينة متكثرة ، وتلك معرفة بشىء مطلق واحد قد انطوى فيه كل شىء .

٤ — وإذا كانت تلك هى الصلة الوثيقة بين الحب والمعرفة ، وكان الفناء بمثابة القنطرة التى ينبغى أن يعبر عليها المحب والعارف على السواء ، فماذا عسانا أن نجد من أوجه الشبه بين الحب والمعرفة فى معناهما وطبيعتهما وخصائصهما؟ الحق أننا لانكاد نعثر لابن الفارض على أبيات يمكن أن يقال عنها صراحة إنها تعطينا تعريفاً أو تعريفات من شأنها أن تشرح معنى الحب ومعنى المعرفة ، وتبين عن حقيقة كل منهما عند هذا الشاعر الصوفى . ولكننا واجدون مع ذلك أبياتاً يصف فيها حبه ، ويعرض ألوان المعارف التى انكشفت لعين قلبه فى كل طور من أطوار هذا الحب . و « التائية الكبرى » وغيرها من القصائد القصار فياضة بالأبيات التى من هذا القبيل ، والتى ينطق كل بيت منها بأن الحب والمعرفة يشتركان فى معنى واحد ، ويحصلان عن طريق واحد : فكل منهما حال وهبى ، وكل منهما يمتاز بأنه من الوجدانيات التى يستشعرها الإنسان فيما بينه وبين نفسه ، وليس من العقليات التى يعمل العقل فيها عملا من أعماله ، أو يؤدى فيها وظيفة من وظائفه ، أو يصل فيها إلى نتيجة من نتائجه . بل إن العقل سواء فى الحب أم فى المعرفة معطل تعطيلا تاماً عن القيام بأى مما يقوم به فى الأحوال العادية التى ليست من أحوال الصوفية فى شىء : فابن الفارض حين يقول مثلا فى هذا البيت :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل فما اختاره مضنى به وله عقل

إنما يظهرنا على مبلغ ما فى الحب من تكاليف ، وعلى أن الشرط الذى ينبغى أن يتوافر فى المحب هو أن يطلق نفسه من قيود العقل . ومثل المعرفة فى هذا كمثل الحب : فهى لا تأتى من طريق العقل ، وليس لإرادة الإنسان أو قدرته فيها مدخل ، ولكنها تأتى عن طريق القلب ، وإرادة الله وقدرته هما اللتان تقذفانها فى هذا القلب ، وتجعلان العارف يحيط بكل شىء على قدر ماتهيأ له من صفاء النفس ، وكشف حجاب الحس ، والتحرر من سلطان العقل : فالمعرفة من هذه الناحية لدنية لاعمل فيها للحس وما يصطنعه أصحاب الحس من منهج تجريبى قوامه المشاهدة الخارجية والتجربة ، ولا أثر فيها للعقل وما يؤثره أهله من منهج عقلى قوامه البحث النظرى والاستدلال المنطقى . وليس أدل على ذلك من الأبيات ١٥٦ — ١٦٤ من « التائية الكبرى » ، وهى الأبيات التى يصف فيها الشاعر حبه ، ويبين انقطاع الصلة بينه وبين الكسب ، وقد أثبتنا بعضها آنفاً ؛ ومن القصة التى يرويها سبط بن الفارض ، ويذكر فيها أن برهان الدين الجعبرى جاء ذات مرة إلى جده (ابن الفارض) وسأله : هل أحاط أحد بالله علماً ؟ فأجابه بقوله : نعم ، إذا حيَّطهم يحيطونه (كذا) [1]. فإن صحت هذه القصة كانت دليلا على طبيعة مذهب ابن الفارض فى المعرفة ، وهى أنها ممكنة ، ولكن بشرط أن تكون متوقفة على إرادة الله : فهو الذى يمنحها لمن يشاء ، ويقبضها عمن يشاء . وأنَّ ابن الفارض هنا لايكاد يتجاوز ما عبر عنه ذو النون المصرى حين سئل : بم عرفت ربك ؟ فقال : « عرفت ربى بربى ، ولولا ربى ما عرفت ربى » [2] .

٥ — على أن ابن الفارض قد فصل مذهبه فى المعرفة ، وذلك فى قسم كبير من «تائيته الكبرى» تحدث فيه إلى مريد حقيقى أو وهمى ، وأظهره على مبلغ الفرق بين المعرفة الإلهامية التى تحصل فى مقام الجمع ، وبين المعرفة الحسية التى تحصل فى مقام التفرقة ، وانتهى إلى أن النفس هى مصدر المعرفة ، إذ قد طبعت فيها

---

(١) ديباجة الديوان ص ١٣ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٤٢ .

هذه المعرفة منذ الأزل ، أى قبل أن تتصل الروح بالبدن هذا الاتصال الذى أفسد عليها حياتها الأولى ، وحال بينها وبين معرفتها الإلهامية المطبوعة فيها ، وجعلها عاجزة عن تجاوز المعرفة الحسية إلى هذه المعرفة الإلهامية التى هى أروع منها وأمتع ، وأدق وأنفع . ويدل على هذا كله قوله مخاطباً ذلك المريد :

فإن كنت منى فانح جمعى وامح فر ق صدعى ولا تجنح لجنح الطبيعة ٦٥١

فدونكها آيات إلهام حكمة لأوهام حدس الحس عنك مزيلة ٦٥٢

ولكى يستدل ابن الفارض على أن النفس مصدر المعرفة ، وأن المعرفة مطبوعة فيها مذ كانت روحاً تحيا فى العالم العلوى ، نراه يضرب طائفة من الأمثال التى تؤيد مذهبه : كأن يمثل بأبى زيد السروجى بطل مقامات الحريرى ، وما كان له من تلوينات فى هذه المقامات ؛ وبصورة الإنسان فى المرآة ، وصدى الصوت ؛ والرؤى التى يراها الإنسان فى النوم ؛ وصور خيال الظل التى يجريها المشعبذ على الستار[١] . ولعل أهم هذه الأمثلة جميعاً اثنان : أحدهما مثال الرؤى وما يعرض للنائم فى نومه من المعارف ، والآخر مثال ستار خيال الظل وما يحركه المشعبذ عليه من صور وأشكال : فالإنسان عندما يقف جسمه عن الحركة ، وحواسه عن الإدراك ، وذلك فى حال النوم ، لاتنقطع عنه كل معرفة ، بل هو تلقى إليه معارف وعلوم أرقى من تلك التى يحصل عليها وهو فى حال اليقظة عن طريق الحواس ؛ وإن هذه المعارف والعلوم لاتتصل بالأحداث الماضية والحاضرة فحسب ، بل هى تتصل كذلك ، وفوق ذلك ، بالأحداث المستقبلة . وإن الإنسان ليخيل له عندئذ أنه قد استمد معارفه وعلومه من غيره ، والحقيقة أنه استمدها من نفسه ، وألقاها إلى نفسه : فالنفس هنا تتجلى للفانى أو النائم فى صورة عالم يهديها إلى فهم المعانى الغريبة ؛ وهذا التجلى راجع إلى تجرد النفس عن مظهر البشرية (البدن) ، واشتغالها بعالمها العلوى الذى ألهمها فيه الله كل علم ، وطبع على صفحتها كل معرفة . واسمع إلى ابن الفارض حيث يقول :

---

(١) انظر الأبيات ٦٥٥ — ٧٣٠ من التائية الكبرى .

وقل لى من ألقى إليك علومه ... وقد ركدت منك الحواس بغفوة ٦٦٤
وما كُنْتَ تدرى قبل يومك ما جرى ... بأمسك أو ما سوف يجرى بغدوة
فأصبحتَ ذا علم بأخبار من مضى ... وأسرار من يأتى مُدلاً بخبرة
أتحسب ما جاراك فى سِنَةِ الكرى ... سواك بأنواع العلوم الجليلة
وما هى إلا النفس عند اشتغالها ... بعالَمها عن مظهر البشرية
تجلت لها بالغيب فى شكل عالم ... هداها إلى فهم المعانى الغريبة
وقد طبعت فيها العلوم وأعلنت ... بأسمائها قِدْماً بوحى الأبوة
وبالعلم من فرق السوى ما تنعمت ... ولكن بما أملت عليها تملت
ولو أنها قبل المنام تجردت ... لشاهدتها مثلى بعين صحيحة
وتجريدها العادى أثبت أولا ... تجردها الثانى المعادى فأثبت ٦٧٣

لترى أن تجرد النفس عن غواشى البشرية فى حال اليقظة، وتعطيل البدن، وركود الحواس فى حال النوم، هما سبيل هذه النفس إلى المعرفة والشهود، كما أن التحقق بهذا كله يثبت تجرد النفس عن البدن فى الحياة الأخرى (المعاد)، حيث تعود النفس إلى ما كانت عليه من صفاء ونقاء، ويعود ما كان لها من علوم طبعت فيها من قديم. وقد انتهى شاعرنا من هذا إلى أن وراء العلم النقلى علماً آخر هو أرقى منه وأسمى، وأدق وأجل من أن تتناوله العقول، لأنه علم إلهامى لاتكتسبه النفس من التعلم، ولايلم به الإنسان عن طريق العقل والدرس، وإنما هو آت من أعماق النفس التى تستمده من ذات نفسها، وتفيضه على ذات نفسها. وقد أشار الشاعر إلى ذلك فيما خاطب به مريده وهو قوله :

ولاتك ممن طيشته دروسه ... بحيث استقلت عقله واستقرت ٦٧٤
فثم وراء النقل علم يدق عن ... مدارك غايات العقول السليمة
تلقيته منى وعنى أخذته ... ونفسى كانت من عطائى مُمِدتى ٦٧٦

وابن الفارض فى اعتباره النفس مصدراً للمعرفة، وفيما يصفه من حالها وقد تجردت سواء فى اليقظة أم فى المنام، يشبه من وجوه كثيرة ابن عربى حين يقول إن الإنسان إذا نام، أو إذا كان صاحب غيبة أو فناء أو قوة إدراك، لاتحجبه

المحسوسات فى يقظته ، فيدرك هذا الإنسان فى يقظته ما يدركه النائم فى نومه : وذلك لأن اللطيفة الإنسانية تنتقل بقواها من حضرة المحسوسات إلى حضرة الخيال المتصل بها الذى محله مقدم الدماغ ، فيفيض عليها ذلك الروح الموكل بالصور من الخيال المنفصل عن الإذن الإلهى ما يشاء الحق أن يريه لهذا النائم أو الغائب أو الفانى من إدراك المعانى متجسدة ، ونحو ذلك ، فيرى الحق فى صوره[1].

وهو فيما يقرره من أن المعرفة ليست كسبية ، بل هى مطبوعة فى النفس منذ القدم ، وأن اتصالها بالبدن هو الذى أفسد عليها معرفتها القديمة ، إنما يصور نظرية من نظريات أفلاطون فى صورة لاتكاد تختلف عن الصيغة التى وضعها فيها ذلك الفيلسوف اليونانى ، إلا فى أن هذه نثر مرسل مصبوغ بصبغة الشعر ، وتلك نظم موزون مقفى ملون بلون من ألوان الفلسفة الأفلاطونية ؛ وأعنى بهذه النظرية نظرية العلم والتذكر التى قال فيها أفلاطون إن من المستطاع أن يستخرج من نفس الإنسان معارف لم يلقها من أحد ، واستدل على ذلك بإجراء تجربة على فتى لم يكن له سابق علم بالهندسة ، ولكنه مع ذلك يجيب على ما يوجه إليه من الأسئلة إجابة محكمة ، بحيث يمكن أن يستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم ، الأمر الذى رتب عليه أفلاطون هذه النتيجة التى تلخص نظريته ، وهى أنه لابد أن تكون النفس قد منحت معارفها فى حياة سابقة على حياتها الراهنة (مينون ، ص ٨٠ — ٨٦) .

وقد أفاض ابن الفارض فى إثبات أن النفس هى مصدر كل علم ، فضرب المثال الآخر الذى قلنا عنه فيما سبق إنه أحد المثالين اللذين يعدان أهم الأمثلة التى استعان بها الشاعر على تأييد مذهبه ، وأعنى بهذا المثال مثال المشعبذ ، وتشبيه النفس فيما يصدر عنها من معرفة ، بهذا المشعبذ فيما يصدر عنه من أفعال . وإليك ما قاله ابن الفارض فى هذا الصدد موجهاً فيه الخطاب إلى مريده :

ولاتلك باللاهى عن اللهو جملة	فهزل الملاهى جدنفس مجدة ٦٧٧
وإياك والإعراض عن كل صورة	مموهة أو حالة مستحيلة

(١) الكبريت الأحمر على هامش (اليواقيت والجواهر) ج ١ ، ص ١٣٠ .

فطيف خيال الظل يهدى إليك فى   كرى اللهو ما عنه الستائر شقت
ترى صور الأشياء تُجلى عليك من   وراء حجاب اللبس فى كل خلعة
تجمعت الأضداد فيها لحكمة   فأشكالها تبدو على كل هيئة ٦٨١

حتى يقول :

وكل الذى شاهدته فعل واحد   بمفرده لكن بحجب الأكنة ٧٠١
إذا ما أزال الستر لم تر غيره   ولم يبق بالأشكال إشكال ريبة
وحققت عند الكشف أن بنوره اهـ   تديت إلى أفعاله بالدُّجُنَّةِ
كذا كُنْتُ ما بينى وبينى مسبلا   حجاب التباس النفس فى نور ظلمة ٧٠٧

إلى أن يقول :

فأشكاله كانت مظاهر فعله   بستر تلاشت إذ تجلى وولت ٧١١
وكانت له بالفعل نفسى شبيهة   وحسى كالأشكال واللبس سُترتى
فلما رفعتُ الستر عنى كرفعه   بحيث بدت لى النفس من غير حجبة
وقد طلعت شمس الشهود فأشرق الـ   وجود وحلت بى عقود أخية
قتلتُ غلام النفس بين إقامتى الـ   جدار لأحكامى وخرق سفينتى ٧١٥

فواضح من هذه الأبيات التى يسودها أسلوب ابن الفارض فى التلويح والتمثيل أن النفس هنا تشبه المشعبذ ، والبدن يشبه الستار والصور والأشكال التى تظهر على هذا الستار هى الأشياء المدركة بالحس ؛ وواضح أيضاً أن تلاشى الحس عند تجلى النفس كتلاشى الصور والأشكال عند ظهور فاعلها وهو المشعبذ المختفى وراء ستار خيال الظل ، وأن إسبال حجاب البدن دون النفس كإسبال ستار خيال الظل دون المشعبذ ؛ وواضح بعد هذا كله أن الفكرة الجوهرية التى يدور عليها هذا التشبيه هى أن مثل النفس فيما يحجبها ويحجب عنها علمها القديم ، وفيما يصدر عنها من علوم مختلفة تثبت أنها هى المنبع الوحيد لهذه العلوم ، كمثل المشعبذ فيما يختفى وراءه من ستار ، وفيما يصدر عنه من صور مختلفة وأشكال متنوعة تثبت أنه فاعلها ومصدرها ؛ ناهيك بأنه كما يبدو المشعبذ للعيان عند إزالة الستار ، ويعرف أنه هو مصدر الصور والأشكال ، فكذلك تبدو النفس عند زوال حجاب البدن ، ويتبين أنها المعين الفياض بكل العلوم والمعارف . وهنا يكشف

ابن الفارض مرة أخرى عن العلاقة الوثيقة بين الفناء والمعرفة من ناحية ويظهرنا على مبلغ براعته فى استغلال قصص القرآن واصطناعه ألفاظ هذا القصص وعباراته فى الرمز إلى ما هو بصدد تصويره من مذهب فى المعرفة من ناحية أخرى . ويكفى أن نستعيد هذا البيت :

قتلت غلام النفس بين إقامتى الـ جدار لأحكامى وخرق سفينتى ٧١٥

لندل به على أن ما ورد فيه ليس إلا رموزاً وتلويحات استقاها الشاعر من سورة الكهف[1] : فقتل غلام النفس هنا كناية عن فنائها ، وإقامة الجدار لأحكامه رمز على قيام ابن الفارض بفرائض الشرع ، ومحافظته على أحكامه وتكاليفه ، وخرق سفينته إشارة إلى ما أخذ به بدنه من رياضات عنيفة ومجاهدات قوية .
وهنا ملاحظة لابد من تسجيلها : ذلك أن ابن الفارض لم يكن من هؤلاء الصوفية الذين يزعمون أنهم وصلوا إلى الحق ، واتصلوا بالذات العلية ، فتحرروا من قيود الشرع ، وسقطت عنهم تكاليفه ، ولكنه كان مع منزلته من الفناء عن نفسه والبقاء فى ذات محبوبته ، وشعوره بالاتحاد معها ، معنياً بالأحكام الشرعية محافظاً عليها : فهو من هذه الناحية قد جمع بين الحقيقة والشريعة .

وخلاصة هذا كله هى أن معرفة ابن الفارض سواء فى طبيعتها ومصدرها وموضوعها وأداتها ، مختلفة كل الاختلاف عن العلم بمعناها المتواضع عليه الآن سواء ما كان من ذلك العلم معتمداً على المشاهدة الخارجية والتجربة ، أو على النقل والعقل . ولعل ابن الفارض كان فى هذا شبيهاً بأفلوطين إذ انتهى إلى تقرير أن ما يرى وما يسمع فى شهود الله ليس عقلنا ، ولكنه شىء سابق على عقلنا ، وأسمى من عقلنا . . فإن من يرى على هذا النحو لايتصور شيئين ، ولايميز بينهما ، بل إنه يتغير ويعطل عن أن يكون هو عين نفسه ، بحيث لايبقى له شىء من نفسه ، فهو من حيث هو مستغرق فى الله ، فقد أصبح والله شيئاً واحداً[2] : فأداة المعرفة عند كل من ابن الفارض وأفلوطين ليست العقل ، والحال الموحدة عند كليهما هى خير ما يوصل إلى إدراك الحقيقة ، وشهود الله شهوداً

---

(١) انظرا لآيات ٦٤ — ٨١ من سورة الكهف .

(٢) Ennéades Traduction aouillier, Paris, 1891, III, p. 561.

مباشراً . ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن معرفة ابن الفارض معرفة وجدانية وصل إليها كشفاً وذوقاً ، لاعقلا ونقلا؛ وذلك ما يمكن أن يعبر عنه فى لغة علم النفس الحديث بقول وليم جيمس إن شعور الإنسان العادى اليقظ ، أو شعوره العقلى (Rational Consciousness) ، ليس غير ضرب من ضروب الشعور ، وأن هناك ضروباً أخرى لهذا الشعور كامنة فى غياهب النفس ، ومختلفة كل الاختلاف عن الضرب الأول[1] .

٦ — رأيت من خلال حديثنا عن طبيعة الحب وطبيعة المعرفة ، ومما انتهينا إليه فى هذا الحديث أن الحب والمعرفة عند ابن الفارض حالتان نفسيتان يرتكز كل منهما على الشعور الباطن دون الحس الظاهر أو العقل المفكر . وليس من شك فى أن القدر الذى أوردناه فى هذه المسألة يكفى لأن نستخلص منه أن اتفاق الحب والمعرفة على الوجه الذى تبينت فى مذهب شاعرنا يؤدى بنا إلى إدراك اتفاق آخر فى الأداة التى يعتمد عليها كل من الحب والمعرفة ، والتى هى للحب بمثابة مركز للعاطفة والشعور وللمعرفة بمثابة محل للكشف والمشاهدة : هذه الأداة التى يشترك فيها الحب والمعرفة ليست حاسة من الحواس الظاهرة ، ولا عقلا يعتمد على الدليل والبرهان ، ولكنها شىء آخر أسمى وأرقى من الحواس الظاهرة والعقل ، يسميه الغزالى بالنور أو القلب أو العقل ، ويسميه ابن الفارض مرة بالنفس ، وتارة بالروح وطوراً بالقلب إلى غير ذلك من الأسماء التى — وإن اختلفت فى ظاهرها — تدل على شىء واحد .

على أنه يحسن بنا قبل أن نكشف عن حقيقة النفس أو الروح عند ابن الفارض أن نقدم لهذا الموضوع بمقدمة موجزة نلم فيها بفكرة عامة عن هذه المسألة عند المسلمين لعلها تعيننا على فهم ماذهب إليه ابن الفارض فيها وموازنته بما ذهب إليه غيره : فقد اختلف الناس منذ زمن بعيد فى النفس والروح : أشىء واحدهما ، أم شيئان مختلفان ؟ فابن زين يروى عن أكثر العلماء ما يفيد أنهما شىء واحد :

---

(١) The Varieties of Religious Experience, p. 388.

فقد ورد فى الأخبار إطلاق كل منهما على الآخر[١]. ويقول ابن حبيب إنهما شيئان : فالروح هو النفس المتردد فى الإنسان والنفس أمر غير ذلك ، لها يدان ورجلان ورأس وعينان ، وهى التى تلتذ وتتألم ، وتفرح وتحزن ، وإنها هى التى تتوفى فى المنام ، وتخرج وتسرح ، وترى الرؤيا ، ويبقى الجسد دونها بالروح فقط لايلتذ ولا يفرح حتى تعود[٢]. وكان بعضهم يرى أن النفس طينية نارية ، والروح نورية روحانية ؛ وبعضهم الآخر يقول إن النفس ناسوتية والروح لاهوتية[٣] وقد روى عن ابن عباس أنه قال : إن فى ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس ، فالنفس هى التى بها العقل والتمييز ، والروح هى التى بها النفس والتحرك ، فيتوفيان عند الموت ، وتتوفى النفس وحدها عند النوم[٤] .

وأما رأى الصوفية فى النفس والروح فالقشيرى يحدثنا بأن المراد بالنفس عند القوم هو ما كان معلولا من أوصاف العبد ، وما كان مذموماً من أخلاقه وأفعاله (كالمعاصى والمخالفات والأخلاق الدنيئة التى إذا عالجها بالمنازلة والمجاهدة انتفت عنه). ويذكر القشيرى فوق هذا الكلام الذى يحدد معناها بمتعلقاتها ، تعريفاً يمكننا أن نقول عنه إنه يحدد معناها بجوهرها وطبيعتها الحقيقية : فمن المحتمل عنده أن تكون النفس لطيفة مودعة فى هذا القالب الذى هو الجسم وأنها محل للأخلاق المذمومة ، كما أن الروح لطيفة فى هذا القالب ، وأنها محل للأخلاق المحمودة ؛

---

(١) جلاء العنيين ص ٨٨ — من الأخبار التى صح فيها إطلاق كل من النفس والروح على الآخر وأوردها صاحب جلاء العينين مارواه أبو هريرة عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إن المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين ، يود لو خرجت نفسه ، والله تعالى يحب لقاءه . وإن المؤمن تصعد روحه إلى السماء فتأتيه أرواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا » المرجع نفسه والصفحة .

(٢) المرجع نفسه والصفحة — احتج ابن حبيب على هذا بقوله تعالى : (والله يتوفى الأنفس) وملخص تفسير الآية كما أورده صاحب جلاء العينين : « (أن الله يتوفى الأنفس) : أى يقبضها عن الأبدان بأن يقطع تعلقها بها أى تعلق التصرف فيها عنها ، حين موتها : أى فى وقت موتها » .

(٣) المرجع نفسه ص ٨٨ و ٨٩ .

(٤) جلاء العينين ص ٨٨ .

وإن جملة الروح والنفس والبدن تكون إنساناً واحداً بعضه مسخر لبعض[١].
ويلاحظ القشيرى إلى جانب هذا أن حقيقة الروح مختلف فيها عند المحققين من أهل السنة : منهم من يقول إنها الحياة ، ومنهم من يقول إن الأرواح أعيان لطيفة مودعة فى القوالب ، وإن الحياة تسرى فى القوالب ما دامت الأرواح مودعة فيها . وللأرواح ترقٍّ فى حال النوم ومفارقة للأبدان ثم رجوع إليها. والإنسان روح وجسد . ومن قال إن الأرواح قديمة غير مخلوقة فقد أخطأ خطأ عظيما[٢].

فإذا نظرنا إلى هذه الآراء المختلفة نظرة فاحصة رأينا أنها تتفق من وجه وتختلف من وجه ، ورأينا أيضاً أن الاختلاف بينهما قوى إلى حد يؤدى إلى الخلط والاضطراب اللذين يؤديان بدورهما إلى أن نقف من المسألة موقف الحيرة والتردد ، لاندرى هل الروح هى النفس أو غيرها، ، وهل يصح أن نطلق خصائص الروح على النفس أولايصح ؛ فأما وجه الاتفاق فيظهر لك إذا لاحظت أن ابن حبيب وابن عباس والمحققين من أهل السنة مجمعون على أن الروح هى الحياة أو مصدر الحياة على أقل تقدير ، وأما وجه الخلاف فيبدو من أن ابن حبيب ينظر إلى النفس على أنها شهوية تلتذ وتتألم ، وابن عباس ينظر إليها على أنها عاقلة تدرك وتميز وتحكم . ولايقف الاتفاق والخلاف عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى شىء آخر : فابن حبيب وابن عباس متفقان على أن النفس وحدها تتوفى فى حال النوم ، ويخالفهما فى ذلك بعض المحققين من أهل السنة إذ يذهبون إلى أن الروح التى تفارق البدن وتترقى فى حال النوم .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ، وما ينشأ عنه من الخلط والاضطراب فى تحديد طبيعة النفس والروح ، فقد خلصنا الجرجانى من الوقوع فى مثل هذا الخلط والاضطراب ، وذلك فى تعريفاته حيث كشف لنا عن حقيقة النفس والروح فقال عن الأولى ما نصه : « هى الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية . وسماها الحكيم الروح "الحيوانية" . فهو جوهر مشرِق للبدن ، وعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه ، وأما فى

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٥ .

وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه ؛ فثبت أن النوم والموت من جنس واحد ، لأن الموت هو الانقطاع الكلى والنوم هو الانقطاع الناقص . وثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب : الأول إن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو اليقظة ، وإن انقطع ضوؤها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم ، أو بالكلية فهو الموت »[١] . وقال عن الثانية مانصه : « الروح الإنسانى هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيوانى ، نازل من عالم الأمر ، تعجز العقول عن إدراك كنهه ، وذلك الروح قد يكون مجرداً وقد يكون منطبقاً فى البدن »[٢]. ونحن نستطيع أن نرد تعريفى الجرجانى للنفس والروح إلى أصل واحد : ذلك أن فى الإنسان جوهراً لطيفاً واحداً هو من أمر الله ، قد يكون مجرداً عن البدن ، وقد يكون متصلا به مختصاً بتدبيره ؛ فإذا كان مجرداً عنه سمى« روحاً » وإذا كان متصلا به مختصاً بتدبيره من حيث انبعاث الحياة والحس والحركة فيه سمى « نفساً » أو « روحا حيوانياً » . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن النفس هى ما تعلقت به أوصاف البشرية ، بخلاف الروح فإنها منزهة عن هذه الأوصاف مجردة عنها .

٧ — فلو أردنا أن نتعرف وجه الحق فى استعمال ابن الفارض للفظى النفس والروح ، وأن نقف من تضاعيف شعره على حقيقة مذهبه فى كل منهما ، لرأينا أن هاتين اللفظتين شائعتان شيوعاً قوياً ظاهراً فى ديوانه ، سواء ما كان من هذا الديوان قصائد غزلية ذات وجهين ، أو قصائد صوفية بحتة . وإن ابن الفارض ليستعمل لفظى النفس والروح وغيرهما من الألفاظ التى تجرى مجراهما كالسر والقلب سواء فى تحليله لأطوار الحب ووصفه لأحواله فى كل طور ، أم فى تصويره لما انكشف له وفتح به عليه من المعارف والحقائق فى المشاهدة . ولعل أول ما يلاحظ عليه أنه فى استعماله لهذه الألفاظ عامة ، وللفظى النفس

---

(١) التعريفات — مادة « نفس » ، ص ١٦٤ — ١٦٥ .

(٢) المرجع نفسه — مادة « روح » ص ٧٦ — ٧٧ .

والروح خاصة لم يكن متحرياً للدقة والوضوح إلى الحد الذى نتمكن معه من معرفة حقيقة مذهبه فى هذه المسألة الدقيقة : هل النفس عنده هى الروح أو هى غيرها . فنحن نقرأ بعض شعره فنحس إحساساً قوياً أن النفس هى الروح والروح هى النفس ، وذلك لأن الشاعر يستعمل اللفظتين على وجه يشعرنا بأنهما مترادفتان ؛ ونقرأ مع ذلك البعض الآخر من شعره فنتبين فى وضوح وجلاء أن النفس غير الروح والروح غير النفس ، إذ حديث الشاعر فى هذا الشطر الثانى من شعره ينتهى بنا إلى أن النفس بشرية مشوبة بشوائب الحس ورغبات البدن ، على عكس الروح فإنها إلهية من عالم الأمر : النفس أقل مرتبة فى حبها ومعرفتها من الروح ، لأن النفس محل للشهوات والحظوظ الباطلة والأمانى الحائلة ، أما الروح فإنها محل الحب الإلهى الذى منحته فى عالم الأمر ، ومركز الشهود الذى يدرك فيه الذات الإلهية إدراكاً عينياً لا مدخل للحواس فيه . ومن هنا يكون لابن الفارض مذهبان متناقضان فى مسألة هامة كهذه : يرى فى أحدهما أن النفس لا تختلف عن الروح ، ويرى فى الآخر أنها تختلف ولنضرب لهذا بعض الأمثلة من شعره . قال ابن الفارض :

مالى سوى روحى وباذل نفسه ... فى حب من يهواه ليس بمسرف [1]

وقال :

٥٨ ومن يتحرش بالجمال إلى الردى ... رأى نفسه من أنفس العيش رُدت

ونفس ترى فى الحب ألا ترى عناً ... متى ما تصدت للصبابة صدت

٦٠ وما ظفرت بالود روح مُراحة ... ولا بالولا نفس صفا العيش ودّت

وقال فى وصف حبه فى طوره الذى لم يكن قد خلصت فيه نفسه من رغباتها وميولها التى هى دائماً الحجاب الكثيف الذى يحول بين المحب وبين محبوبته :

---

(١) هذا البيت من القصيدة الفائية التى مطلعها :

قلبى يحدثنى بأنك متلفى ... روحى فداك عرفت أم لم تعرف

ونحن نكتفى بإيراد هذا البيت مثالا على توحيد الشاعر النفس والروح فى القسم الإنسانى الإلهى من شعره .

١١٤ أغار عليها أن أهيم بحبها وأعرف مقدارى فأنكر غيرتى
١١٥ فتختلس الروح ارتياحاً لها وما أبرئ نفسى من توهم مُنية [١]

فهذه الأبيات تكفى لإظهارنا على أحد المذهبين اللذين يذهبهما ابن الفارض فى فهمه للنفس والروح، وفى استعماله لهما على أنهما مترادفتان . على أننا نستطيع أن نلتمس لابن الفارض عذراً إذ يستعمل النفس والروح على هذا الوجه من الترادف فى شعره الإنسانى الإلهى، وقد ضربنا له مثلا بالبيت الأول من الأبيات التى أثبتناها آنفاً ولا نستطيع بحال ما أن نلتمس له هذا العذر فى الأبيات التى استقيناها من « تائيته الكبرى » وأثبتناها بعد ذلك : فقد كان ابن الفارض فى القسم الأول من شعره، وهو الإنسانى الإلهى، شاعراً أكثر مما كان صوفياً؛ فهو يقصد إلى اللفظ وإلى انسجامه وتناغمه مع غيره من الألفاظ أكثر مما يعنى بما ينطوى عليه هذا اللفظ من المعنى أو بما يؤدى إليه من التناقض .وأكبر الظن أن هذا راجع إلى تغلغل العاطفة من نفسه إلى حد بلغ من قوته وعنفه أن أصبح همّ الرجل كله محصوراً فى أن يصور لنا حُبّه تصويراً قويّاً يتناسب مع ما لهذا الحب على نفسه من سلطان، وأن يعبر عن عاطفته هذا التعبير الصادق الصارخ فى الألفاظ التى تكفى لأن تعينه على هذا التعبير . على أننا إن التمسنا له العذر فى هذا القسم من شعره فلن نستطيع مع ذلك أن نلتمس له هذا العذر فى القسم الصوفى الخالص الذى يتألف من قصيدتيه العظيمتين « التائية الكبرى » و « الخمرية » ؛ فالشاعر فى هاتين القصيدتين صوفى بكل معانى الكلمة، ينزع فى بعض الأحيان منزعاً يمكن أن ينعت بأنه فلسفى على الرغم من شاعريته التى تغلب عليه فى كثير من مواطنهما ؛ فخليق به — وهو ما هو من صوفية فى

---

(١) يفسر القاشانى النفس والروح فى هذا البيت على أنهما مختلفان : إذ يرى أن وجود المنية المشعرة ببعد المحب عن المحبوبة لاينافى حكم الاتحاد لأن المنية من أحكام النفس وهى بعيدة عن هذا الاتحاد الذى هو من حكم الروح (كشف الوجوه الغرج ١ ص ١٢٦) . ونحن نخالفه فى ذلك لأن الروح حين تختلس الاستمتاع بالمحبوبة لتستشعر راحة بهذا الاستمتاع تكون مشوبة بشائبة الغرض، أو قل تكون نفساً لا تحب المحبوبة لذاتها بل لما يعود عليها من لذة، وهذا شأن النفس التى لم تصف بعد من شوائب البشرية .

هاتين القصيدتين بصفة خاصة — أن يكون أكثر دقة فى استعمال الاصطلاحات بحيث لايؤدى استعماله لها إلى شىء من الخلط بينها .

ولعل معترضاً يعترض فيقول : إن ابن الفارض كان صاحب ذوق ووجد لا صاحب عقل وتفكير ، وإن « التائية الكبرى » خاصة ليست إلا ثمرة مباشرة من ثمرات الغيبة التى اختلفت على نفسه بين حين وحين : فكيف إذن تطلب إلى رجل هذه حاله أن يعمد إلى الدقة فيما يصدر عنه من الآثار ؟ غير أننا ندفع هذا الاعتراض بالحقيقة الواقعة وهى أن فى « التائية الكبرى » نفسها أبياتاً صدرت عن الشاعر فى حال الغيبة وكانت متأثرة كغيرها بذوقه ووجده ، وهى مع ذلك غاية فى دقة الألفاظ والعبارات ، ولقد يسرف الشاعر فى هذه الدقة إلى الحد الذى يرجح لدينا كفة العقل المفكر الواعى بما يفكر فيه على كفة الغيبة أو اللاوعى ؛ ودليلنا على صحة ما نذهب إليه الأبيات التى يتحدث فيها عن النفس والروح فيفرق بينهما فى وضوح تفرقة تكشف عن طبيعة كل منهما وتبين أن ما يطلق عليه اسم النفس مختلف عما يطلق عليه اسم الروح . وإذن فكيف يكون ابن الفارض دقيقاً وغير دقيق فى قصيدة واحدة خضعت فيها نفسه لحالة نفسية واحدة ؟ وكيف يفرق مرة بين النفس والروح ، ولايفرق بينهما مرة أخرى؟

٨ — على أننا إذا استثنينا من شعر ابن الفارض الأبيات التى يقع فيها الخلط بين النفس والروح ، رأينا أن القاعدة العامة عنده هى التفرقة بينهما ، وأنه فى إثبات هذه التفرقة إنما يتمشى مع كثير من المحققين من أهل السنة الذين أشار إليهم القشيرى فى رسالته ، وأوجزنا لك مذهبهم فى تقدمتنا لهذا الموضوع الذى نحن بصدده . وإن مثله فى هذا التفريق كمثل هؤلاء المحققين فى موافقتهم لتعاليم القرآن الكريم الذى فاضت آياته بذكر النفس والروح ، وبإثبات الخصائص التى تميز إحداهما من الأخرى[1]: فنحن نلاحظ أن ابن الفارض حين يتحدث

---

(١) « ثم سواه ونفخ فيه من روحه » (سورة السجدة ٣٢ : آية ٩) ،« ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (سورة الإسراء ١٧ : آية ٨٥) ، « كل نفس ذائقة الموت ، ونبلوكم بالشر والخير فتنة ، وإلينا ترجعون » (سورة الأنبياء ٢١ :آية ٣٥=

عن النفس فى هذه المرة إنما يصورها لنا من حيث هى شهوية ، ومتلبسة بالحس ، ومصدر للشر ، لايمكن أن تتحد مع الله إلا إذا خلصت من شهواتها ، وهتكت حجاب حواسها . واسمع إلى الشاعر وقد تحدث على لسان المحبوبة التى تظهر له أن حبه لها ناقص لم يكمل بعد لأن بعض أوصافه النفسية ما زالت عالقة به وهى تريده فانياً عن هذه الأوصاف النفسية :

وقد آن أن أبدى هواك ومن به ضناك بما ينفى ادعاك محبتى ٩٧
حليف غرام أنت لكن بنفسه وإبقاك وصفاً منك بعض أدلتى
فلم تهونى ما لم تكن فىّ فانياً ولم تفن ما لا تجتلى فيك صورتى ٩٩

واسمع إليه أيضاً حيث يقول عن النفس :

هى النفس إن ألقت هواها تضاعفت قواها وأعطت فعلها كل ذرة ٥٩٩

وحيث يقول عن مجاهدته لنفسه وما أثمرته هذه المجاهدة من سمو النفس عن عالم المحسوسات :

ولما نقلت النفس من ملك أرضها بحكم الشرا منها إلى ملك جنة ٤٦١
وقد جاهدت واستشهدت فى سبيلها وفازت ببشرى بيعها حين أوفت
سمت بى لجمعى عن خلود سمائها ولم أرض إخلادى لأرض خليفتى [1] ٤٦٣

=« إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتثرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا القبور بعثرت ، علمت نفس ما قدمت وأخرت » (سورة الانفطار ٨٢ : آيات ١ — ٥)

(١) يريد الشاعر أن يقول : لما نقلت نفسى مما ملكته فى أرضها إلى ملك سماء الجنة بحكم الشراء والحال أنها جاهدت فى سبيل الله فصارت شهيدة ففازت ببشرى بيعها حين أوفت ، رفعت بسببى لأجل جمعى بين الظاهر والباطن والدنيا والآخرة عن خلود سماء الجنة ولذاتها ، والحال أنى كرهت إخلادها إلى أرض القالب المضافة إلى خليفتى . وهذه المبايعة بما فيها مذكورة فى قوله سبحانه : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون ، وعداً عليه حقاً فى التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » (سورة التوبة ٩ : آية ١١٠) ، ومن الشرائط المعنوية فى صحة هذه المبايعة الجهاد فى سبيل الله مع الشيطان والهوى والطبيعة والانخلاع عن الحياة الدنيا بالشهادة فى سبيله ، دل عليها قوله تعالى : «يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون » والهاء فى سبيلها عائدة إلى المحبوبة . واللام فى « لأرض خليفتى » ؛ بمعنى إلى . وأضاف الأرض إلى خليفته لأن النفس الإنسانية خليفة الله فى أرض القالب=

وحيث يصف حاله ، وقد خلصت نفسه من حجاب الحس ، فوصلت إلى مقام الجمع ، وشاهدت الحقيقة التى لم تكن لتنكشف لها قبل ذلك :

وأستار لبس الحس لما كشفتها	وكانت لها أسرار حكمى أرخت	٥٢٥
رفعت حجاب النفس عنها بكشفى الـ	ـنقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى	
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا	صفاتى ومنى أحدقت بأشعة	
وأشهدتنى إياى إذ لا سواى فى	شهودى موجود فيقضى بزحمة	
وأسمعنى فى ذكرى اسمى ذاكرى	ونفسى بنفى الحس أصغت وأسمت	
وعانقتنى لا بالتزام جوارحى الـ	ـجوانح لكننى اعتنقت هويتى	
وأوجدتنى روحى وروح تنفسى	يعطر أنفاس العبير المفتت	
وعن شرك وصف الحس كلى منزه	وفى وقد وحدت ذاتى نزهتى	٥٣٢

ألا ترى إلى هذه الأبيات أنها تدور جميعاً حول نقطة واحدة هى أن النفس محجوبة بحسها عن الحقيقة العلية ، وأن حجابيتها هذه أشبه ما تكون بالصدأ الذى يتراكم على صفحة المرآة ، ولكن نفى الحس عن النفس يؤدى بها إلى إدراك الحقيقة الواحدة وشهود الذات التى تسقط معها الكثرة والتعدد ، وهما أثر من آثار التباس النفس بالحس . وعلى هذا النحو من الإبانة عن طبيعة النفس يتحدث ابن الفارض فى هذه الأبيات وفى غيرها مما أغفلنا ذكره[1] — إذ لو ذكرنا كل ما صدر عنه فى هذه المسألة لتجاوزنا القصد وخرجنا عن الغاية. فهو يذهب إلى أن النفس مركز للصفات الحسية والشهوات البدنية والأخلاق المذمومة مما يحول بينها وبين الاتصال بالحق ، وشعورها باتحادها معه ، وشهودها له .

٩ — فإذا أردنا بعد معرفتنا لطبيعة النفس عند ابن الفارض أن نتعرف طبيعة

= يتصرف فيها بمشيئته . (القاشانى : كشف الوجوه الغر ، لمعانى نظم الدر ج ٢ ص ٨١ — ٨٢) ، وقد أخذ الشاعر فى الأبيات التى تبدأ بالبيت ٤٦٣ وتنتهى بالبيت ٤٧٧ فى وصف حاله الموحدة حيث خلص من كل العلائق التى خضعت لها نفسه ، وتأثرت بها فى هذا العالم السفلى الذى كنى عنه بأرض خليفته يعنى البدن الذى تصرفه النفس الإنسانية :

(١) انظر التائية الكبرى : الأبيات ١٥٩ — ١٦٣ و ٢٢٦ — ٢٣٢ و ٤٥٢ و ٥٣٩ — ٥٤٠ .

الروح وكيف كان الشاعر يثبت لكل من الطبيعتين ما يميز إحداهما عن الأخرى، رأينا أن أخص ما تمتاز به الروح سبقها فى الوجود على البدن : فهى موجودة فى عالم الأمر قبل أن يوجد البدن فى عالم الشهادة ، وهى مستقلة فى حبها للذات وفى معرفتها لها استقلالا تامًّا عن البدن وحواسه : إذ هى لاتتخذ موضوع معرفتها من المظاهر الخارجية للذات ، ولكنها تتخذ هذا الموضوع من الذات نفسها . وإليك بعض الأبيات التى يذكر فيها ابن الفارض الروح بما يميزها عن النفس ، أو قل بما يجعلنا نميزها عنها . فقد قال ضمن ما كان يخاطب به محبوبته واصفاً حبه لها بأنه قديم قائم بنفسه لابغيره ، ودليله على ذلك القدم سبق روحه على بدنه فى الوجود :

وبعد فحالى فيكِ قامت بنفسها	وبينتى فى سبق روحى بنيتى	٤١

وقال فى هذا المعنى :

مُنحت ولاها يوم لايوم قبل أن	بدت عند أخذ العهد فى أوَّليتى	١٥٦
فنلت ولاها لا بسمع وناظر	ولا باكتساب واجتلاب جبلة	
وهمت بها فى عالم الأمر حيث لا	ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى	١٥٨

وقال أيضاً :

فخذ علم أعلام الصفات بظاهر الـ	معالم من نفس بذاك عليمة	٥٣٧
وفهم أسامى الذات عنها بباطن الـ	عوالم من روح بذاك مشيرة	
ظهور صفاتى عن أسامى جوارحى	مجازاً بها للحكم نفسى تسمت	
رقوم علوم فى ستور هياكل على	ما وراء الحس فى النفس ورّت	
وأسماء ذاتى عن صفات جوانحى	جوازاً لأسرار بها الروح سُرَّت	
رموز كنوز عن معانى إشارة	بمكنون ما تخفى السرائر جفت	٥٤٢

فهذه الأبيات الأخيرة على ما فيها من رمز وألغاز تضع أيدينا على فرق جوهرى بين النفس والروح :

هو أن موضوع المعرفة النفسية ليس إلا الأشياء المحسوسة التى تظهر عن الذات فى العالم الخارجى (البيت ٥٣٧) ، على حين أن موضوع المعرفة الروحية هو

أسماء الذات التى ليست فى الحقيقة إلا الذات متسمة بصفة كاسم « الرحيم » فإنه ليس شيئاً آخر غير ذات الله متصفة بصفة البيت ٥٣٨ . وهذا دليل واضح على أن موضوع المعرفة الروحية أسمى وأخفى من موضوع المعرفة النفسية .

ومع أن الأبيات التى أوردناها قد تكفى لبيان الفرق بين النفس والروح ، إلا أن ابن الفارض لا يقف عندها ، بل يتجاوزها إلى أبيات أخرى قد تكون أقوى فى مدلولها من التى أثبتناها آنفاً . فاسمع إليه حيث يتحدث عن نفسه وقد اتحدت ذاته بذات المحبوبة وصفاتها اتحاداً تاماً :

وإنى وإياها لذات ومن وشى ... بها وثنى عنها صفات تبدت ٣٩٩
فذا مُظهر للروح هادٍ لأفقها ... شهوداً بدا فى صيغة معنوية
وذا مظهر للنفس حادٍ لرفقها ... وجوداً عدا فى صيغة صورية [1]
ومن عرف الأشكال مثلى لم يشبه ... شرك هدى فى رفع إشكال شبهة ٤٠٢

والذى يعنينا من هذه الأبيات البيتان الثانى والثالث : فهما من غير شك أدل على التفريق بين النفس والروح : فالبيت الثالث قد جعل وظيفة النفس محدودة بإدراك الوجود كما يبدو فى الصور الحسية بخلاف البيت الثانى ، فإنه حدد

---

(١) أشار الشاعر بذا الأولى إلى الواشى وبالثانية إلى اللاحى . وأخبر عن الواشى بأنه مظهر للروح أى معاون ممد من قولهم أظهرته على كذا أى أعليته . وأخبر عن اللاحى بأنه مظهر مغلب للنفس ، وذلك لأن الملك جند من جنود الروح إذا ألم بالقلب يقوى الروح ويظهره على النفس ، فيرقى إلى معراج الذات بانقلا به عن شرك النفس ؛ والشيطان من جنود النفس إذا ألم بالقلب يقوى النفس ويظهرها على الروح فينزل إلى مهواة الطبيعة وقواها اللواتى هى رفقاء النفس . ثم أخبر عن الواشى بأنه يهدى الروح إلى أفقها وهو الذات الأحدية ، وعن اللاحى بأنه حادٍ لرفقها أى يسوق النفس إلى رفقائها وهى القوى الجسمانية شهوية وغضبية وحسية ومحركة . وعلل الهداية بالشهود والشوق بالوجود لأن المقصود من هداية الروح إلى أفقها شهود الذات ، ومن شوق النفس إلى القوى الجسمانية وجود حياة الجسم المنوط بتدبير النفس وإعمال القوى . ووصف الشهود بأنه بدا فى صيغة أى فى هيئة معنوية ، يعنى ليس مثل شهود البصر صور المرئيات فى عالم الشهادة ، لأنه يستدعى أيناً ووضعاً وكيفاً تعالى الذات الأحدية عنه . ووصف الوجود بأنه عدا أى سرى من عدا يعدو عدواً إذا أسرع ، فى صيغة ، أى فطرة صورية منسوبة إلى الصور : لأن الوجود المنوط بتدبير النفس وبقاء القوى جسمانى يتعلق بالصور . (كشف الوجوه الغر ، ج ٢ ، ص ٣٩ — ٤١) .

وظيفة الروح بجعلها شهوداً للمعانى التى ليس لها وجود خارجى يتعين بأين أو كيف أو وضع . ويؤيد هذا كله ما ذكره ابن الفارض فى هذا البيت :

فبالنفس أشباح الوجود تنعمت وبالروح أرواح الشهود تهنت ٤٠٥

وديوان ابن الفارض على ضآلته حافل بالأبيات التى تدل دلالة قوية على الفرق بين النفس والروح[1] . وأكبر الظن أن ما أوردناه من هذه الأبيات كاف لإثبات ما نقصد إليه من إظهار هذا الفرق . وجملة القول أن لابن الفارض مذهبين فى النفس والروح ، وأن كلا من هذين المذهبين مناقض للآخر ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك آنفاً ، ورأينا أن الاعتذار عن هذا التناقض بأن ابن الفارض كان صاحب ذوق وحال ، ولم يكن صاحب عقل وتفكير لا يصح الاقتناع به . وكل الذى نستطيع أن نعلل به خلط الشاعر واضطرابه فى هذه المسألة هو أن منطق الذوق والحال عنده لم يكن سليما فى كل الأحيان ، بل هو سليم فى بعضها ، ومريض سقيم فى بعضها الآخر . ولو كان سليما أبداً لما تحدث ابن الفارض عن النفس والروح بلغة واحدة مرة وبلغتين مختلفتين مرة أخرى . ومهما يكن من شىء فإن المذهب الثانى لابن الفارض ، وهو الذى يفرق فيه بين النفس والروح ، أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء من المذهب الأول الذى يخلط بينهما . وإذن نحن نستطيع أن نقول إن للحب وللمعرفة عند ابن الفارض أداتين مختلفتين : إحداهما النفس ، والأخرى الروح : النفس منجذبة إلى عالم الطبيعة ، متعلقة بالصور الحسية ؛ والروح منجذبة إلى الذات ، قادرة على الاتصال بها والمشاهدة لها : هذه تحب الحقيقة المجردة وتعرفها ، وتلك تحب مظاهر هذه الحقيقة وتعرفها. وفرق ما بين الحبين والمعرفتين كفرق ما بين الأداتين والموضوعين .

١٠ — ولكن ما عسى أن يكون مكان البدن من النفس والروح ، وما ينكشف لهما من المعارف ؟ ينظر ابن الفارض إلى البدن نظرة لا تقل فى قيمتها

---

[1] انظر التائية الكبرى : الأبيات ٤٢٥ — ٤٢٩ و ٤٣٧ — ٤٤٠ .

النفسية عن نظرة علماء النفس : فالبدن عنده محل الإحساسات ، والروح محل المعانى الخفية المقابلة للمحسوسات الظاهرة ؛ وبعبارة أخرى نقول مع ابن الفارض إن حواس البدن تدرك بواسطة النفس المتعلقة به صور الأشياء فى عالم الشهادة ، على حين أن الروح بفضل تجردها عن البدن وحواسه تدرك معانى هذه الصور فى عالم الغيب . وانظر إلى قوله فى هذين البيتين :

أروح بقلب بالصبابة هائم وأغدو بطرف بالكآبة هام

فقلبى وطرفى ذا بمعنى جمالها مُعنًى وذا مغرى بلين قوام[1]

وإلى قوله :

فالعين تهوى صورة الحسن التى روحى بها تصبو إلى معنى خفى[2]

لترى أن الإدراك عند شاعرنا على ضربين ، لكل منهما أداة خاصة به : إدراك حسى وأداته الحواس الظاهرة كالعين مثلا ، وإدراك قلبى أو روحى وأداته القلب أو الروح . وموضوع الإدراك الحسى كل ما يقع تحت الحس من المظاهر الخارجية كالصور الحسنة مثلا ، وموضوع الإدراك الروحى كل مالايمت إلى الحس بصلة من المعانى . ولايقف ابن الفارض عند حد التفريق بين الصورة والمعنى ، بل إنه يجاوزه إلى شىء آخر فيفرق بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة التى تقوم فى الذهن بعد غيبة الصورة المحسوسة عن الحس ، فهو يقول متحدثاً عن محبوبته فى صيغة الجمع :

---

(١) لعل ابن الفارض يستعمل «القلب» هنا بمعنى الروح لأنه خص القلب بإدراك معنى الجمال ، بعكس العين فإنها مدركة لمظهر الجمال فى القوام اللين : فالقلب كالروح مدرك للمعانى لا للمظاهر . وابن الفارض هنا ككثير من الصوفية حين يطلقون ألفاظاً عدة على شىء واحد كأن يسمى الغزالى مثلا أداة الحب والمعرفة بالقلب والعقل والنور والبصيرة (إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٥)

(٢) الصورة الجسمية جوهر بسيط لاوجود لمحله دونه ، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم فى بادى النظر ؛ أو هى الجوهر الممتد فى الأبعاد كلها ، المدرك فى بادى النظر بالحس (التعريفات مادة « صورة » ص ٩١) . والمعانى هى الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ ، والصور الحاصلة فى العقل . والمعنوى هو الذى لايكون للسان فيه حظ ، وإنما هو معنى يعرف بالقلب (نفس المرجع ، مادة « معنى » ، ص ١٤٩) .

وما برحوا معنى أراهم معى فإن نأوا صورة فى الذهن قام لهم شكل

وليس من شك فى أن هذا البيت يذكرنا بما ذهب إليه فيلسوف عظيم هو ابن سينا فى تحليله للنفس الإنسانية ، ففرق بين المحسوس والمتخيل قائلا: « الشىء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلا عند غيبته ، تتمثل صورته فى الباطن كزيد الذى أبصرته مثلا إذا غاب عنك فتخيلته . . . »[1].

١١ — نستخلص من كل ما تقدم أن الإنسان فى نظر ابن الفارض روح ونفس وبدن ، وأن لكل من هذه الأشياء الثلاثة ما يميزه من الآخر سواء فى موضوعه أم فى طبيعته . وليس معنى هذا أن فى الإنسان جزءاً مستقلا عن غيره من الأجزاء سمى الروح واختص بإدراك المعانى الخفية ، وجزءاً ثانياً مستقلاسمى النفس واختص بتدبير البدن ، وجزءاً ثالثاً سمى البدن ذا الحواس واختص بإدراك الصور المحسوسة ، بل الإنسان المؤلف من هذه الأجزاء هو وحدة بعضها مسخر لبعض ، ومتصل بعضها ببعض . ويستدل ابن الفارض على هذه الوحدة بدليل استمده من تجاربه الذوقية شأنه فى كل شعره الصوفى ذى النزعة الفلسفية : فهو لايرى فى تعدد الحواس واختصاص كل منها بمدركات معينة مطعناً فى هذه الوحدة ، إنما الإنسان عنده وحدة على الرغم من الإحساسات المختلفة التى تحسها نفسه بطريق الحواس المتعددة ، ولم تختص كل حاسة بنوع خاص من المحسوسات إلا من حيث الظاهر : فالإنسان حين يسمع صوتاً أو يرى لوناً ليست أذنه هى التى تسمع ولا عينه هى التى ترى ، ولكن الأذن والعين وأضرابهما من الحواس ليست إلا محالّ لإدراكات نفس واحدة هى هى بعينها التى تسمع وترى وتلمس . . . إلخ . وإليك الأبيات التى يصور فيها الشاعر هذه الوحدة تصويراً يبين لنا أن كل الملكات التى تبدو لنا منفصلا بعضها عن بعض فى البدن إنما تكون موحدة فى النفس بحيث لايكون ثمة تمايز بينها . قال ابن الفارض :

---

(١) الإشارات والتنبيهات ، ليدن سنة ١٨٩٢ ، ج ١ ، ص ١٢٢ — ١٢٣ .

فلفظٌ وكلّى بى لسانٌ محدّثٌ ... ولحظٌ وكلى فىَّ عينٌ لعبرتى ٥٤٦
وسمع وكلى بالنّدى أسمع النّدا ... وكلى فى رد الردى يد قوّة
معانى صفاتٍ ماورا اللبس أثبتت ... وأسماء ذات ماروى الحس بثت ٥٤٨

وقال أيضاً :

وكلى لسانٌ ناظر مسمعٌ يد ... لنطق وإدراك وسمع وبطشة ٥٧٩
فعينى ناجت واللسان مشاهدٌ ... وينطق منى السمع واليد أصغت
وسمعى عين تجتلى كل مابدا ... وعينى سمع إن شدا القوم تنصت ٥٨١

إلى أن قال :

وما فىَّ عضو خُصّ من دون غيره ... بتعيين وصف مثل عين البصيرة ٥٨٦
ومنى على إفرادها كل ذرّة ... جوامع أفعال الجوارح أحصت
يناجى ويصغى عن شهود مُصرّفٍ ... بمجموعه فى الحال عن يد قدرة ٥٨٨

ألا ترى إلى هذه الأبيات أنها صريحة فى التعبير عن هذه الفكرة التى سيطرت على نفس ابن الفارض ، وأبت إلا أن تظهر فى صور مختلفة فى ديوانه عامة وتائيته الكبرى وخمريته خاصة ، وأعنى بها فكرة الواحدية : فليست أعضاء البدن وحواسه هى التى تسمع وتتكلم وتبصر ، ولكنها النفس فى جملتها هى التى تقوم بهذه الوظائف جميعاً . ولقد تتمثل هذه الوحدة عندما يصل السالك إلى مقام الجمع حيث تختلط وظيفة حاسة معينة بوظيفة حاسة أخرى ، فيحس الإنسان بإحدى حواسه ما كان يحسه بالحواس الأخرى بحيث إذا تكلم الإنسان أصبحت نفسه كلها لساناً ، وإذا أبصر صارت نفسه كلها عيناً ، وإذا سمع كانت نفسه كلها أذناً ، وهكذا فى بقية الحواس .

هذا ما تظهرنا عليه « التائية الكبرى » من خلال وصف ابن الفارض لحاله فى الطور الثالث لحبه كما بيناه فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ؛ ولكن ابن الفارض يتناول هذه الوحدة فى خمريته فيصورها لنا فى صورة جديدة تظهر فيها علاقة النفس أو الروح بالبدن : فالشاعر يرى فى هذه القصيدة أن

لطافة البدن نتيجة للطافة الروح ، كما يرى أن روحانية الإنسان تنمو وتزيد بقدر ما تنمو لطافة بدنه وتزيد، فهناك إذن علاقات متبادلة بين الروح والبدن ، كما يظهرنا على ذلك قول الشاعر فى هذا البيت :

ولطف الأوانى فى الحقيقة تابع   للطف المعانى والمعانى بها تنمو[1]   ٢٧

على أن ابن الفارض يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يرى أن التفريق بين الروح والبدن تفريقٌ ظاهرى ، والحقيقة أن الروح والبدن شىء واحد ، أوهما على أقل تقدير مشتركان فى المصدر الذى صدرا عنه . ولو تأملنا قول شاعرنا فى البيت التالى وما يشتمل عليه من الرمز :

وقد وقع التفريق والكل واحد   فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم[2]   ٢٨

لرأينا أن التفريق بين الأرواح والأبدان مثله كمثل التفريق بين الخمر والكرم ، هذا مادى ، وتلك روحانية ، والحقيقة أنهما من أصل واحد .

وقد ذهب صوفى مصرى محدث مذهب ابن الفارض فى هذه الوحدة ، وإن كان يصورها فى صورة تختلف عن صورة شاعرنا اختلافاً ظاهراً ، فإن الفكرة التى يريد إثباتها كل منهما واحدة ، وأعنى بهذا الصوفى حسن رضوان صاحب « روض القلوب المستطاب » ، إذ يرى أن الأصل فى النفس الوحدة لا التعدد، وأن ما يتعدد فيها إنما هى أحوالها التى تختلف عليها فى سيرها : فهى أمّارة لوّامة وملهمة مطمئنة ، وراضية مرضية كاملة[3] ؛ فالنفس هنا واحدة برغم تعدد أحوالها ، هى أمارة بالسوء من حيث خضوعها لسلطان البدن ، وهى متصفة بغير هذا الوصف مما ذكر من حيث تجردها عن البدن ؛ ولكنها على كثرة هذه

---

(١) الأوانى كناية عن الأبدان ، والمعانى كناية عن الأرواح كما يبدو ذلك واضحاً من البيت الذى يأتى بعد ، وهو :

وقد وقع التفريق والكل واحد   فأرواحنا خمـر وأشباحنا كرم   ٢٨

(٢) الخمر أو المدامة فى خمرية ابن الفارض كناية عن شراب المحبة الإلهية وهى روحانية. والكرم كناية عن الوجود الممكن الحادث وهو مادى .

(٣) روض القلوب المستطاب ، ص ١٤٠ .

الأوصاف ، وتعدد الأحوال ، هي هي النفس . ولعل ابن الفارض وحسن رضوان فيما ذهبا إليه يشبهان الغزالى من بعض الوجوه ؛ فابن الفارض يوحّد النفس مرة ، ويوحّد النفس والبدن مرة أخرى ، وحسن رضوان يوحّد النفس ؛ وأما الغزالى فإنه يتفق معهما فى فكرة التوحيد ، إلا أن هذا التوحيد لاينصب عنده إلا على القوى الباطنية : فقد ذكر عنه ابن سبعين فى أحد كتبه المخطوطة المحفوظة ببرلين ، نصاً يظهرنا على أن الغزالى يعتقد فى العقل ما يعتقده الفيثاغوريون ، إذ يطلقون العقل على الذى يطلقون عليه النفس ، وهذا يفهم من كلامه فى « المعارج العقلية » وفى « شرح عجائب القلب » عندما قال : « بجميع ذلك لطيفة » (يعنى العقل والروح والنفس) . ويظهر ذلك أيضاً فى تقسيمه للأرواح فى « مشكاة الأنوار » وما أشار إليه فى « كيمياء السعادة » . . وإن كان الحكماء يطلقون النفس على ما يطلقون عليه العقل ، ويقولون بأن الجواهر الروحانية لاتتنوع ، ولا تختلف ، فإنهم لايضيعون الرتب العقلية والعقول المادية .. [١] .

ومهما يكن فى مذهب الغزالى من الوجوه القابلة للنقد والتجريح — وقد لاحظها ابن سبعين — فإن الذى يعنينا هنا أن نثبت أن الغزالى وابن الفارض وحسن رضوان متشابهون فى فكرة الوحدة التى وجهت مذهب كل منهم ، إلا أن الغزالى قصرها على القوى الباطنية ، وحسن رضوان على الأحوال النفسية ، وابن الفارض جاوزهما إلى القوى الباطنية والوظائف الجسمية ، فكان بهذا أغرق فى الوحدة منهما ؛ ناهيك بأن النفس التى يتحدث عنها ابن الفارض ، ويتخذ منها أداة لحبه ومعرفته ، ليست من قبيل النفس الناطقة أو العقل الذى يشيع ذكره فى كثير من كتب الغزالى وغير الغزالى من الصوفية المتفلسفين والفلاسفة الأصليين ؛ إنما النفس الفارضية ملكة باطنية أو هى مركز للشعور والوجدان وما يتصل بالشعور والوجدان من حب ومعرفة . وهى فوق هذا كله لاتمت إلى العقل النظرى بصلة ، وإن ابن الفارض ليذهب مذهباً صريحاً فى ازدراء العقل وإنكار قيمة كل علم يستفاد به ، كما يدل على هذا قوله :

---

(١) Recueil de Textes inédits, p. 130, 131.

أسافر عن علم اليقين لعينه	إلى حقه حيث الحقيقة رحلتى.[1]	٥١٤
وأنشدنى عنى لأرشدنى على	لسانى إلى مسترشدى عند نشدتى	
وأسألنى رفعى الحجاب بكشفى الـ	نقاب وبى كانت إلىّ وسيلتى	٥١٦

إلى أن يقول :

إلى أن بدا منى لعينى بارق	وبان سنى فجرى وبانت دُجنتى	٥٢١
هناك إلى ما أحجم العقل دونه	وصلتُ وبى منى اتصالى ووُصلتى	
فأسفرت بشراً إذ بلغت إلىّ عن	يقين يقينى شدّ رحل لسفرتى	
وأرشدتنى إذ كنت عنى ناشدى	إلىّ ونفسى بى على دليلتى	
وأستار لبس الحسّ لما كشفتها	وكانت لها أسرار حكمى أرخت	
رفعت حجاب النفس عنها بكشفى الـ	نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى	
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا	صفاتى ومنى أحدقت بأشعة	
وأشهدتنى إياى إذ لا سواى فى	شهودى موجود فيقضى بزحمة	٥٢٨

فأنت ترى من هذه الأبيات جميعاً أن ابن الفارض أبعد ما يكون عن الأخذ بفكرة نفس ناطقة أو عاقلة ، وأشد ما يكون إنكاراً لقدرة العقل على المعرفة اليقينية ، وتمسكاً بأن النفس إذا خلصت من حجاب الحس كانت قادرة على الوصول إلى الشهود الذى تنكشف لها فيه الحقيقة العليا ، التى يعجز العقل عن إدراكها ولا يجرؤ على كشفها .

١٢ — ينبنى على ما تقدم أن يكون للمعرفة ضربان : أحدهما يستدل فيه العارف بظاهر الأفعال والصفات على الذات ، وثانيهما لا يعنى فيه العارف بظاهر الأفعال والصفات ، وإنما هو منصرف عن هذا الظاهر ومقبل بكل نفسه على

---

(١) علم اليقين — على موجب اصطلاح الصوفية — ما كان بشرط البرهان ، وعين اليقين ما كان بحكم البيان ، وحق اليقين ما كان بنعت العيان : فعلم اليقين لأرباب العقول ، وعين اليقين لأصحاب العلوم ، وحق اليقين لأصحاب المعارف (الرسالة القشيرية ص ٤٤) .وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة ، وعين اليقين الإخلاص فيها ، وحق اليقين المشاهدة فيها (التعريفات ، مادة «حق اليقين» ص ٦٢) .

ما وراءه ، وهو الذات التى تعرف عن طريقها أسماؤها وصفاتها وأفعالها . وليس من شك فى أن الضرب الثانى أرقى وأكمل من الضرب الأول من حيث إنه طريق لاتسلكه إلا النفوس الصافية والقلوب النقية التى تحملها العناية الإلهية من عالم الظاهر والكثافة إلى عالم الباطن واللطافة . وقد أشار ابن الفارض إلى هاتين المعرفتين فى قوله على لسان الله فى الأبيات التالية :

ومدح صفاتى بى يوفق مادحى لحمدى ومدحى بالصفات مذمتى ٥٣٣
فشاهد وصفى بى جليسى وشاهدى به لاحتجابى لن يحل بحلتى
وبى ذكر أسمائى تيقظ رؤية وذكرى بها رؤيا توسن هجعتى
كذاك بفعلى عارفى بى جاهل وعارفه بى عارف بالحقيقة ٥٣٦

وهنا يظهر مرة أخرى ازدراء ابن الفارض للعلم الذى يأتى عن طريق الاستدلال بفعل الله أو صفته على ذاته : فإن من يشاهد الصفات عن طريق الذات عارف بالحقيقة واصل إليها ، على عكس من يعرف الذات أو يشاهدها عن طريق صفاتها فإنه لن يعرفها أو يصل إليها حقيقة . وكذلك من يعرف الأسماء عن طريق الذات أشبه ما يكون بيقظ يرى مشهوداً حقيقياً لاخيالياً ، على عكس الذى يعرف الذات عن طريق الأسماء فإنه أشبه ما يكون بنائم يرى خيالاً لاحظ له من الحقيقة . ومثل هذا التحقير لشأن كل معرفة صفاتية أو أسمائية لاتأتى عن طريق الذات مباشرة ، يمكن أن يقال فى المعرفة الأفعالية ، إذ يستدل فيها العارف على ذات الله بأفعاله ، ومن كان كذلك فهو فى نظر ابن الفارض جاهل بالحقيقة . ومن هنا ترى أن ابن الفارض فى تحقيره للمعرفة الاستدلالية ، أو قل للعلم الاستدلالى ، وإكباره للمعرفة المباشرة ، لايفعل أكثر من أن يقدم لنا رأى الصوفية فى العلوم الظاهرة من حيث إنها أقل قيمة من العلوم الباطنة : فعلم الظاهر عند شاعرنا أشبه ما يكون بالسراب الذى يحسبه الظمآن ماء حتى إذ دنا منه لم يجده شيئاً ، كما يشير إلى هذا بقوله لمريده :

منحتك علماً إن ترد كشفه فردْ سبيلى واشرع فى اتباع شريعتى ٢٨٦
فمنبع صدى من شراب نقيعه لدىّ فدعنى من سراب بقيعة

ودونك بحراً خضته وَقَفَ الأُلى　　　بساحله صوناً لموضع حرمتى ٢٨٨

إلى أن يقول لهذا المريد أيضاً :

فطب بالهوى نفساً فقد سدت أنفس الـ　　　عباد من العبّاد فى كل أمة ٢٩٦

وفزْ بالعلا وافخر على ناسك علا　　　بظاهر أعمال ونفس تزكت

وجزْ مثقلاً لو خفّ طفّ موكّلاً　　　بمنقول أحكام ومعقول حكمة ٢٩٨

وعلى هذا النحو من إيثار علم الباطن على علم الظاهر ، يوافق ابن الفارض غيره من الصوفية موافقة تامة ، ولا يكاد يختلف عنهم إلا فى طريق الأداء الذى يسلكه فى التعبير عما يقصد إليه : فهو — وإن كان مختلفاً مع الغزالى الفيلسوف فى أن النفس عند هذا الأخير يمكن أن تفهم فى بعض كتبه على أنها عقل ، فى حين هى عند شاعرنا شيء مخالف للعقل تماما — متفق هنا مع الغزالى الصوفى اتفاقاً لا غبار عليه فى تقسيمه العلوم إلى ظاهرة وباطنة ، وفى تفضيله لهذه على تلك ؛ فالغزالى الفيلسوف إن كان يرى فى « المعارج العقلية » وفى « كيمياء السعادة » و « مشكاة الأنوار » أن يطلق العقل على ما يطلق عليه النفس ، فإنه كصوفى يرى فى « رسالته اللدنية » أن العلم الإنسانى يحصل من طريقين : أحدهما التعلم الإنسانى ، والثانى التعلم الربانى ، فأما الطريق الأول فطريق معهود ومسلك محسوس يقر به جميع العقلاء ؛ وأما التعلم الربانى فهو عند الغزالى على وجهين : أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم ؛ والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر ؛ والتفكر فى الباطن بمنزلة التعلم فى الظاهر ؛ فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئى ، والتفكر استفادة النفس من النفس الكلى ؛ والنفس الكلى أشد تأثيراً وأقوى تعليما من جميع العلماء والعقلاء ؛ والعلوم مركوزة فى أصل النفوس بالقوة كالبذر فى الأرض والجوهر فى قعر البحر أو فى قلب المعدن [١] . ويسمى الغزالى العلم الذى يحصل عن الطريق الربانى الباطن بالعلم اللّدنى ، وهو عنده عبارة عن سريان النور الإلهامى [٢] وهذا

---

(١) الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٣ — ٢٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٦ .

هو بعينه ما يكنى عنه ابن الفارض بالشراب الذى نقيعه لديه وذلك فى البيت ٢٨٧ من « التائية الكبرى »، أى العلم الذى لم يستفده من غيره ، وهو خير عنده من العلم الذى يحصله الإنسان بطريق التعلم من الغير ، ويكنى عنه بالسراب فى البيت المشار إليه . يضاف إلى هذا أن ابن الفارض كابن عربى يرى أن المعرفة العقلية لاتوصل إلى الذات وإنما طريق معرفة الذات هى المشاهدة التى تحصل للنفس وقد خلصت من حسها وغابت عن إدراكها العقلى كما سبق أن أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة . وحسبك أن تنظر فيما لخص به الشعرانى رأى ابن عربى فى هذه المسألة لترى أن ابن عربى على الرغم من أن النزعة الفلسفية كانت أغلب عليه من النزعة الصوفية الخالصة فى أكثر مؤلفاته ، كان فى مسألة المعرفة كابن الفارض يفضل المشاهدة النفسية على المعرفة العقلية ، فهو يرى أن طلب معرفة ذات الله تعالى يكون عن طريقين : أحدهما طريق الأدلة العقلية ، والآخر طريق المشاهدة ، وأن الدليل العقلى فى رأيه يمنع من المشاهدة ، وأن الدليل السمعى قد أومأ إليها ، وأن الدليل العقلى قد منع من إدراك ذات الله تعالى عن طريق الصفة الثبوتية النفسية التى هو فى نفسه عليها ، إذ العقل لايدرك من الذات إلا صفات السلوب[1]. ومن هنا نتبين أن العلم اللدنى الذى يأتى من الباطن عند الغزالى ، والمعرفة التى تحصل من المشاهدة عند ابن عربى ، والمعرفة التى تحصل فى الأحوال الذوقية والمواجيد الروحية عند ابن الفارض ، كل أولئك شىء واحد متفق عليه بين ثلاثتهم اتفاقاً يظهرنا على أن المذاهب الصوفية على ما فيها من التعدد الناشئ من تعدد أصحابها ، ومن اختلاف كل منهم فى منهجه وأسلوبه ، ليست فى جملتها إلا شيئاً واحداً لايكاد يختلف عند أحدهم عما هو عليه عند الآخر إلا فى بعض التفاصيل ؛ أما الجوهر أو اللب فمتفق عليه عند سوادهم الأعظم ؛ فمهما يكن من تسمية الصوفية لكل من المعرفة العقلية والمعرفة الإلهامية بأسماء مختلفة فيسمون الأولى بالعلم الظاهر وبعلوم الدراسة وبالعلوم العقلية والنقلية ، ويطلقون على الثانية اسم علم الباطن وعلوم الوراثة والعلم اللدنى ،

(١) الكبريت الأحمر على هامش اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ٥٢٧ .

فإنها جميعاً تعبر عن شيء واحد وترمي إلى غاية واحدة هي أن المعرفة على ضربين ، تحصل بواسطة أداتين : معرفة عقلية ظاهرة وأداتها العقل ، ومعرفة إلهامية روحانية باطنة وأداتها النفس إذا خلصت من البدن (الروح) . والأخيرة هي التي يؤثرها ابن الفارض ويصطنعها كما فعل غيره ممن سبقوه أو عاصروه أو جاءوا بعده من الصوفية الخلص أو الصوفية المتفلسفين .

١٣ – بقي أن نتعرف كيف اشترك الحب والمعرفة عند ابن الفارض في موضوع واحد ، كما تبينا من قبل كيف كانا مشتركين في طبيعتهما وأداتهما ؛ وأن نكشف عما ترتب على هذا الاشتراك في الموضوع من أوجه التقابل بين أطوار الحب وبين مراتب المعرفة . ولعل أول ما يبدو للمتأمل في هذا الصدد هو أن ابن الفارض قد اتخذ من الجمال المطلق موضوعاً لحبه ، ومن الذات الأحدية موضوعاً لمعرفته . ولكنه لم ينته إلى حب الجمال المطلق ومعرفة الذات الأحدية دفعة واحدة ، بل هو قد انتقل من حب الحسن المقيد في صورة من الصور الكونية إلى حب الجمال المطلق عن كل قيد أو تعين ، كما انتقل من الوقوف عند معرفة مظاهر الذات وصور أفعالها وتجليات أسمائها وصفاتها ، إلى شهود الذات ومعرفتها في ذاتها . وليس أدل على هذا الانتقال من أطوار الحب التي حللناها في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، ومما سبقت الإشارة إليه في موضعه من هذا الفصل . ومعنى هذا أن ابن الفارض قد انتهى ، سواء في حبه وفي معرفته ، إلى أن أصبح من الذاتيين الذين يقول الجيلي عنهم إنهم من كانت اللطيفة الإلهية فيهم ، إذ العبد إذا تجلى عليه الحق ، وأفناه عن نفسه قام فيه لطيفة إلهية ، وتلك اللطيفة قد تكون ذاتية أو صفاتية ، فإذا كانت ذاتية كان ذلك الإنسان هو الفرد الكامل ، والغوث الجامع ، عليه يدور أمر الوجود ، وله يكون الركوع والسجود ، وبه يحفظ الله العالم[1] . وليس من شك في أن ابن الفارض فيما انتهى إليه من اتخاذ الذات الإلهية موضوعاً يركز فيه حبه ، ويقصر عليه شهوده ، قد

---

(١) الإنسان الكامل ، ج ١ ، ص ٤٤ .

انتهى إلى أقصى ما ينتهى إليه محب أو عارف من الكمال . وهذا راجع إلى أن الذات أكمل وأتم من مظاهرها وتجليات أفعالها ؛ ناهيك بأن الذات هى المنبع الفياض بكل المظاهر والتجليات ، والحقيقة الشاملة لها جميعاً ، ومن أحب الذات فإنما يحب تجلياتها الصفاتية والأفعالية ، كما أن من عرفها يعرف هذه التجليات التى اندمجت فيها ، وصدرت عنها . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن كثرة أسماء الذات وصفاتها وأفعالها ، وما يبدو من آثار هذا كله فى العوالم المختلفة ، لا يعد عند ابن الفارض مطعناً فى أحدية الذات . وحسبنا أن ننظر مع شاعرنا فيما يثبته من العلاقة بين أسماء الذات وبين مراتب الشهود والوجود فى العوالم المختلفة التى تظهر فيها تجليات هذه الأسماء وآثارها : فلهذه الأسماء تجليات فى عالم الشهادة ، وفى عالم الغيب ، وفى عالم الملكوت ، وفى عالم الجبروت . وسبيل معرفتها فى العالم الأول هو الحس ، وفى العالم الثانى النفس ، وفى الثالث والرابع الروح . وهذه الأسماء ليست فى حقيقتها إلا مجازات تسمت بها الذات ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى هذه الأبيات :

فخذ علمَ أعلام الصفات بظاهر الـ ... ـمعالم من نفس بذاك عليمة ٥٣٧

وفهم أسامى الذات عنها بباطن الـ ... ـعوالم من روح بذاك مشيرة

ظهور صفاتى عن أسامى جوارحى ... مجازاً بها للحكم نفسى تسمت ٥٣٩

وقوله فى هذه الأبيات أيضاً :

فمرجعها للحس فى عالم الشهـا ... دة المجتدى ما النفس منى أحست ٥٦٥

ومطلعها فى عالم الغيب ما وجد ... ت من نعم منى علىَّ استجدت ٥٦٧

وموضعها فى عالم الملكوت مـا ... خصصت من الإسرا به دون أسرتى ٥٦٩

وموقعها فى عالم الجبروت من ... مشارق فتح للبصائر مبهت ٥٧١

ومنبعها بالفيض فى كل عالم ... لفاقة نفس بالإفاقة أثرت ٥٧٣

فمؤدَّى مذهب ابن الفارض فى الأبيات الثلاثة الأولى هو أن تجليات الأسماء فى مراتب الوجود والشهود ، ليست إلا عين تجليات الذات فى هذه المراتب ؛

إذ الذات فى كل مرتبة من هذه المراتب ، ليست فى الحقيقة إلا أحد أسمائها متصفاً بصفة من الصفات ، والمظاهر الخارجية الصادرة عن الصفات ، والصفات التى تنطوى عليها الأسماء ، والأسماء التى هى الذات متصفة بصفة من الصفات ، كل أولئك ليس إلا مجازات قصد بها إلى التعبير عن حقيقة واحدة هى الذات التى تتسمى بهذه الأسماء ، وتتصف بهذه الصفات ، وتصدر عنها كل هذه المظاهر والتجليات . ومؤدى مذهبه فى الأبيات الخمسة الأخيرة هو أن للأسماء مرجعاً فى عالم الشهادة هو ما يدركه الحس من المظاهر الخارجية ، ومطلعاً فى عالم الغيب دليله ما ينكشف للباطن من النعم ، وموضعاً فى عالم الملكوت يستدل عليه من خلال تحققه فى مقام الجمع باسم من أسماء الذات الإلهية تحققاً أسرى بنفسه وسما بها على أنفس غيره من السالكين الذين لم يصلوا بعد إلى مثل ما وصل إليه ، وموقعاً فى عالم الجبروت آيته ما ينكشف للبصائر من أنوار الفتح ، إذ المشاهد لعالم الجبروت متحقق بما لا يتهيأ له التحقق به فى غيره من العوالم ألا وهو شهود الذات ، ناهيك بأن مشاهدة عالم الجبروت لا يتحقق بها إلا آحاد من البشر هم الأنبياء وخواص الأولياء الذين منحوا قدرة التصرف فيما دون هذا العالم الأعلى من العوالم الأخرى . ومهما يكن من أمر مرجع الأسماء ، ومطلعها وموضعها وموقعها فى هذه العوالم الأربعة على التعاقب ، فإن ابن الفارض قد بين بعد ذلك مبلغ شمولها لهذه العوالم جميعاً ، وفيضها عليها ، فجعل لها منبعاً فياضاً فى كل منها ، كما جعل الوقوف على هذا المنبع متوقفاً على التحقق بنهاية اتحاده التى فصلنا حقيقتها فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى حيث عرفنا أنها كانت صحواً للجمع[1] .

وإذا كان ذلك كذلك فنحن نستطيع إذن أن نقول إن مراتب الوجود عند ابن الفارض أربع تقابل كل منها عالماً من العوالم الأربعة المتقدمة الذكر ؛ وإن ما فى عالم الشهادة من المظاهر المعينة والصور المتعددة التى يقع عليها

(١) انظر ص ٢٠٥ – ٢١١ من هذا البحث .

الحس ليس إلا تعبيرات جزئية عن المعانى الكلية التى تنطوى عليها الأسماء والصفات والذات فى العوالم الثلاثة الأخرى التى لا سبيل إلى وقوعها تحت الحس أو معرفتها بطريقه . وإنما سبيل ذلك هى النفس والروح والقلب والبصيرة وأن ما يوجد فى عالم الشهادة معينا متكثراً يوجد فى أى من هذه العوالم الثلاثة مطلقاً موحداً فى صفة من صفات الذات . أو فى اسم من أسمائها ، أو فى الذات نفسها . ولننظر فيما يخاطب به ابن الفارض محبوبته حيث يقسم بالصفات الجوهرية لهذه المحبوبة وهى الكمال والجلال والجمال . ويبين آثار هذه المعانى الكلية التى هى وراء الحس فى العالم المحسوس . فيقول :

ووصف كمالٍ فيكِ أحسن صورةٍ	وأقومها فى الخلق منه استمدت	٧١
ونعتِ جلال منك يعذب دونه	عذابى وتحلو عنده لى قتلتى	
وسرّ جمال عنك كل ملاحة	به ظهرت فى العالمين وتمت	
وحسنٍ به تسبى النُّهى دلنى على	هوى حسُنَت فيه لعِزّك ذِلّتى	
ومعنى وراء الحسن فيك شهدته	به دقّ عن إدراك عين بصيرتى	
لأنت مُنى قلبى وغايةُ بغيْتى	وأقصى مرادى واختيارى وخيرتى	

لنتبين أن الكمال والجلال والجمال ، وكلها صفات كلية من صفات الذات الأحدية ، قد أفاضت من معانيها على الكائنات الجزئية فأكسبتها حسنها الذى يحببها إلى النفس ؛ ولنتبين أيضاً أى فرق يوجد بين هذه الصفات وبين مظاهرها فى الكائنات : فهذه جزئية فى متناول الحس ، وتلك كلية وراء الحس تدق عن إدراك عين البصيرة . على حد تعبير ابن الفارض نفسه ؛ ولنتبين بعد هذا كله أن الشاعر الصوفى المسلم يذكرنا هنا بنظرية المثل الأفلاطونية التى لعبت دوراً خطيراً فى تاريخ الفلسفة القديمة ، وتاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى ، وكان من أصدائها فى تلك العصور المذهب الوجودى (Le Réalism) ، وهو المذهب القائل بأن الكليات أو المعانى الكلية لها وجود حقيقى خارج عن الأشياء الجزئية والأفراد المتكثرة ، وبأن هذه الكليات نماذج أو مثل أزلية خلقت

الأشياء الجزئية على غرارها ، وتختلف عنها فى أن وجودها حادث ، فى حين أن وجود تلك المثل قديم .

على أن ابن الفارض إن كان يرى فى الحب أطواراً مختلفة ، وفى المعرفة مراتب متباينة ، ويدلنا من ثنايا شعره على أن موضوع كل طور من أطوار الحب، وكل مرتبة من مراتب المعرفة ، يتفاوت مايقابله من مراتب الوجود التى يمثلها عالم الشهادة ،وعالم الغيب ، وعالم الملكوت ،وعالم الجبروت ، و بمقدار قربه من الذات أو بعده عنها فإن الشاعر الصوفى لا يكبر ولا يؤثر من هذه المراتب والأطوار إلا مرتبة واحدة وطوراً واحداً ، وهما اللذان يكون موضوعهما الذات : فالمعرفة اليقينية حقاً ليست عنده الوقوف عند صفة من صفات الذات ، ولا عند فعل من أفعالها ، ولا هى تحصل بالانتقال من معرفة الصفة أو الفعل إلى معرفة الذات وإنما هى التى تتخذ موضوعها من الذات مباشرة ، ويشهد فيها العارف الذات شهوداً عينياً روحياً لا مدخل فيه للحس أو العقل كما هو الشأن فى العلوم العقلية والنقلية . وكذلك المحبة الحقيقية الصادقة ليست عنده انجذاب النفس الإنسانية إلى مظهر الجمال المتجلى فى الكائنات الواقعة تحت الحس ، ولكنها تجاوز الحسن المقيد إلى ما وراءه من معنى للجمال لا يقع عليه الحس ، وأعنى به جمال الذات الإلهى المطلق الذى استمدت منه الكائنات الجزئية حسنها الظاهر المقيد .

ولعل ابن الفارض فى اتخاذه من الذات الإلهية موضوعاً لأرقى أطوار حبه ، وأسمى مراتب معرفته ، وفى إيثاره حب الذات ومعرفتها على حب أى شىء آخر ومعرفته ، وفى نظره إلى الكائنات على أنها صور تفيضها الذات من صفاتها : لعله فى هذا كله كان مثله كمثل اسبينوزا الذى جاء بعده بحوالى خمسمائة عام ، ورأى أن الجوهر الإلهى هو كل شىء فى الوجود ؛ وأن كل ما فى الكون من نفوس وأجسام حية وغير حية إنما هو مظاهر لهذا الجوهر الذى له عند هذا الفيلسوف صفتان جوهريتان هما عين الجوهر ، ويعنى بهما الفكر من ناحية والامتداد من ناحية أخرى ؛ فمن الفكر فاضت كل الأفكار الجزئية ، ومن

الامتداد فاضت كل الأجسام الفردية ، إنسانية كانت أو حيوانية أو جمادية. ناهيك بأن المعرفة اليقينية عند اسبينوزا ليست معرفة المظاهر الخارجية للجوهر ، أو أعراضه كما تبدو لحواسنا وتتخيلها مخيلتنا ، بل هي معرفة عقلية مباشرة من شأنها أن تثبت أن هذا الجوهر هو كل شيء في الوجود . وما عداه فظاهر فائضة منه صادرة عنه : فابن الفارض إذن كاسبينوزا : سبقه إلى القول بأن موضوع المعرفة الحقيقي هو الذات الإلهية التي يذكرها الشاعر صراحة تارة ، ويشير إليها تلويحاً تارة أخرى ويسميها بأسماء من شاء من المعشوقات أطواراً مختلفة ، على نحو ما رأينا في موضعه من الفصل الأول من الكتاب الثاني .

وكما أثبت ابن الفارض أن حب الإنسان لله قديم منحته الروح في عالم الأمر قبل أن تهبط إلى البدن في هذا العالم السفلي . وأن المعرفة أزلية مطبوعة في الروح التي تلقتها في العالم العلوي ، فكذلك اسبينوزا يقرر أننا نحب الله حباً أزلياً ، لأن حبنا لله إنما هو حبه لنفسه في صورتنا : كما أن معرفتنا بالله أزلية : لأن إدراكنا له إنما هو إدراكه لنفسه في صورتنا . وهذا هو ما يعبر عنه اسبينوزا بعبارة أخرى فيقول : إن الحب العقلي الذي تشعر به النفس الإنسانية نحو الله جزء من الحب اللانهائي الذي يحب به الله نفسه[1] ... ومهما يكن من تشابه بين الشاعر الصوفي المسلم وبين الفيلسوف الأوربي الإسرائيلي ؛ فإن هناك اختلافا قوياً بينهما لا سيما في المنهج الذي اصطنعه كل منهما ؛ ذلك بأن منهج ابن الفارض ذوقي روحي ، دعامته الرياضية والمجاهدة ، ومنهج اسبينوزا عقلي خالص قوامه النظر والتأمل ؛ ولهذا كان الفيلسوف يطلق على حبه اسم الحب العقلي ، وعلى معرفته اسم المعرفة العقلية .

وهكذا نرى أن الذوق الصوفي ممثلا في ابن الفارض ، والنظر العقلي ممثلا في اسبينوزا ، قد ينتهيان إلى نتائج واحدة ، ويعرضان لحل مسائل واحدة ، ويتشابهان في كثير من المواطن التي لا تقل قيمتها عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر . وليس معنى هذا أننا نجعل من ابن الفارض فيلسوفاً كاسبينوزا ،

---

(١) Ethique, Part V, Prop. XXXVI.

ولا من اسبينوزا تلميذاً لابن الفارض ، فهذه مسألة لا يمكن القطع فيها برأى إلا أن يتوافر الدليل على أن الفيلسوف الإسرائيلى قرأ الشاعر الصوفى وتأثر به تأثراً مباشراً أو بواسطة . كما أن ذلك قول لايقوله إلامسرف أو مغالٍ ، مادام التصوف يعتمد على الذوق والوجدان . والفلسفة تستند إلى العقل والبرهان. وإنما الذى نعنيه هنا هو إثبات أن التصوف برياضاته ومجاهداته ، وأذواقه ومواجيده ، يستطيع أن يكشف الحقيقة التى تعرض لها الفلسفة ، وتكشف عنها بما لها من نظر عقلى ، واستدلال منطقى ، وقدرة على الإقناع بالدليل والبرهان .

الفصل الثانى

الحب والوحدة

وحدة ابن الفارض ووحدة غيره – آراء المتقدمين فى وحدته : ابن تيمية ونقده لمذاهب الاتحادية – آراء المحدثين : رأى ما سينيون – رأى دى ماتيو – رأى نلينو – رأى نيكلسون – رأى درمنجم – حقيقة وحدة ابن الفارض – الصورة الأولى لهذه الوحدة – شهود ابن الفارض وحلول الحلاج – حلول الحلاج ولبس ابن الفارض – جلال الدين الرومى. وشهود ابن الفارض وحلول الحلاج – وحدة الشهود فى مذهب ابن عربى – الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود: ابن الفارض ومالبرنش ، ابن عربى واسبينوزا – الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض – ابن الفارض والحلاج : أنا الحق ، « اللاهوت والناسوت » – ابن الفارض وابن عربى : التجلى ، اللبس – الفيض الأفلوطينى بين ابن عربى وابن الفارض.

١ – رأينا فيما تقدم من فصول هذا البحث أن ابن الفارض كان شاعراً رقيق النفس ، دقيق الحس ، مرهف الشعور ، أحب بكل ما فى قلبه من عاطفة قوية ، وسيطرت هذه العاطفة على حياته الشعورية سيطرة انتهت به إلى هذا الاتحاد الذى شهدنا فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى أنه كان فى بدايته سكراً للجمع يشعر فيه المحب بفنائه عن ذاته وبقائه بذات محبوبته ، وكان فى نهايته صحواً للجمع لا يقف فيه المحب عند شعوره بالاتحاد مع محبوبته ، وبأن ذاته أصبحت عين ذات هذه المحبوبة فحسب ، وإنما هو يتجاوز هذا الشعور إلى الجمع بين النظر إلى الذات الإلهية بعين الوحدة ، والنظر إلى الأشياء الصادرة عن هذه الذات بعين التفرقة ، وإلى أن كل مافى الكون من كائنات روحية ومادية ليس فى الحقيقة غير مظاهر تتجلى على صفحتها الذات الإلهية بما لها من صفات الجمال والجلال والكمال . ومعنى هذا أن الاتحاد الذى انتهى إليه حب ابن الفارض فى أرقى أطواره ، كان من ناحية اتحاداً بين ذات المحب وذات المحبوبة ، أو بين الإنسان والله ، وكان من ناحية أخرى اتحاداً بين ذات الله وآثارها المتفرقة ومظاهرها المتكثرة فى العالم المحسوس ،

ولكنه لم يخرج من الناحيتين عن كونه حالة نفسية مصطبغة بصبغة الذوق الشخصي والوجد الروحي اللذين هما أساس يبتنى عليه كل تصوف . وهذا من شأنه أن يحملنا على التفكير فى حقيقة الوحدة التى ينطوى عليها اتحاد شاعرنا ، وهل هى من قبيل وحدة الوجود التى أثبتها الفلاسفة الخلص والصوفية المتفلسفون بين الله والعالم ، أو هى وحدة من طراز آخر . والحق أن كثيراً من المؤرخين والفقهاء والباحثين القدماء والمحدثين قد اختلف اختلافاً ظاهراً حول وحدة هذا الشاعر الصوفى : ففريق يرى أنها وحدة وجودية من نوع وحدة ابن عربى وأمثاله من الصوفية الذين غلب عليهم النظر العقلى بقدر ما استوعب نفوسهم الذوق الروحى ، وفى هذا ما فيه من اعتبار ابن الفارض معتنقاً لعقيدة منافية لتعاليم الكتاب والسنة ، وفريق يذهب إلى أن وحدة ابن الفارض إنما هى ثمرة من ثمرات حال الغيبة والسكر والدهش التى كثيراً ما كانت تختلف على نفسه وتغيبه عن حسه فإذا هو يشعر بأنه لا وجود له ، ولا وجود للعالم الخارجى فى ذاته ، وإنما الوجود كله لله ، وإذا هو يشهد أن ذاته وذات الله قد أصبحتا ذاتاً واحدة ، وإذا هو يصيح من أعماق قلبه كالسكران أو كالمجنون قائلا إنه عين المحبوبة ، أو إن نفسه أحبت نفسه ، أو إن ذاته تحلت بذاته ، إلى غير ذلك من العبارات المسرفة التى ضمنها ابن الفارض شعره ، وعبر بها عن اتحاده ، وأثبتنا كثيراً منها فى سياق الفصل الثانى من الكتاب الثانى . وهذا الفريق إذ ينظر إلى اتحاد شاعرنا هذه النظرة ، ينظم عباراته التى من هذا القبيل فى سلك الشطحات التى تصدر عن القوم فى حال الغيبة والسكر ، ويصفون بها وجداً فاض بقوته ، وهاج بشدة غليانه وغلبته[1] ؛ وفى هذا ما فيه من التماس العذر للرجل ، وعدّه غير مؤاخذ على ما صدر عنه من أقوال يمكن أن يؤول باطنها على وجه يخالف ظاهرها ، ويبرأ قائلها مما عسى أن يحوم حوله من الشبه أو يوجه إلى عقيدته من المطاعن .

وابن الفارض فيما انتهى إليه من الوحدة ، وفيما عبر به عن هذه الوحدة ،

---

(١) اللمع ، ص ٣٧٥ .

لم يكن بدعاً من الصوفية ، وإنما كان مثله كمثل كثير منهم ، يرى ما يرون من وحدة الرب والعبد ، أو الحق والخلق ، أو الله والعالم ، إلا أنه كان يمتاز بهذه الصبغة العاطفية التى صبغ بها أشعاره وأقواله ، فبدت فى صورة غزلية رائعة تخفى وراءها المعانى الفلسفية التى انطوت عليها ، ويخيل لمن يقف عليها لأول وهلة أنها مجرد مرآة لما احتدم فى نفس الشاعر من عواطف وانفعالات والواقع أنها شىء آخر أكثر من هذه العواطف والانفعالات .. ومن هنا كان الباحث عن حقيقة وحدة هذا الشاعر الصوفى مضطراً إلى أن يقف وقفات يوازن فيها بين شعره وبين ما أثر عن غيره من شعر ونثر ، وأن يلتمس من هذه الموازنة أوجه الشبه وأوجه الخلاف التى يمكن أن يكون لها وجود بين وحدة ابن الفارض ووحدة غيره من الفلاسفة والصوفية : فقد عاش ابن الفارض ، ونظم شعره ، وأسس مذهبه فى الحب والوحدة فى عصر كانت الأفكار الفلسفية وتعاليم الفرق الإسلامية قد شاعت فيه شيوعا قوياً ؛ وكانت الحياة العقلية والروحية الإسلامية قد مهدت لها العصور السالفة السبيل أحسن تمهيد ؛ فوجد الصوفية أنفسهم أمام تراث من الأنظار العقلية والأذواق الروحية ، والعقائد الدينية ، فإذا هم يستغلونها ويتأثرون بها على أوجه مختلفة من الاستغلال والتأثر . وقد كان ابن الفارض واحداً من هؤلاء الصوفية ، ولا بد أن يكون لهذا التراث العقلى والروحى أثره فى مذهبه ، كما سنتبين هذا كله من خلال هذا الفصل وغيره من فصول هذا الكتاب . وحسبنا هنا أن نشير إلى بعض الصوفية الذين شاركوا فى تكوين التراث الروحى فى الإسلام ، وكانت لهم مذاهب فى الحب والوحدة ويمكن أن يكون بين مذاهبهم وبين مذهب ابن الفارض صلة من قريب أو من بعيد :

فالحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ يمكن أن يعد أول صوفى مسلم قدم فى شعره ونثره تفسيراً جدياً لمسألة الاتحاد ، وهى هذه المسألة التى عرفت من قبله معرفة ساذجة وعبر عنها أبو زيد البسطامى تعبيرات متطرفة تصورها شطحاته الكثيرة ، وعارضها التسترى والجنيد معارضة قوية ؛ فقد كان الاتحاد عند الحلاج عبارة عن هذه الحال النفسية التى يشعر فيها الإنسان

بأنه عندما يخلص من بشريته يصبح هو والله شيئا واحداً من حيث الحقيقة كما يدل على ذلك قوله : « .... دع الخليقة لتكون أنت هو " الله" ، أو هو أنت من حيث الحقيقة »(١) . ومن هنا كانت مقالته المشهورة : « أنا الحق » التى لقى من أجلها حتفه . والتى كان لها ولأمثالها من أقوال الحلاج وأشعاره آثارها فى طبع التصوف الإسلامى بطابع يختلف عن طابعه فى القرنين الأولين للهجرة : فلم يعدُ التصوف مجرد عكوف على العبادة . وانقطاع إلى الله تعالى ، وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، وما إلى ذلك مما أخذ به الصحابة والتابعون أنفسهم على أنه غاية تسمو إليها هممهم ؛ بل أصبحت هذه الأشياء وأشباهها وسائل لغايات أبعد منها منالا ، وأسمى مراماً . كاتحاد العبد بالرب . وحلول الرب فى العبد . ومعرفة الحق على أنه كل شىء ، وما سواه على أنه ليس شيئاً. وإن نظرة فاحصة إلى ما صدر عن صوفية القرنين الثالث والرابع تكفى لإظهارنا على ما كان مختلطاً بالتصوف وقتئذ من العقائد الدينية والآراء الفلسفية والمذاهب الصوفية الأجنبية . وما كان لهذا كله من أثر فيما يذهب إليه الصوفية من مذاهب تدور حول المعرفة والنور والإشراق والفيض والاتحاد والحلول ، وغير ذلك مما لم يكن للمسلمين الأول سابق عهد به ، وكان له بعد ذلك أبعد الآثار عند القائلين بالوحدة من صوفية القرون التالية . وترجع أهمية الحلاج فى تاريخ التصوف الإسلامى إلى شىء آخر غير الذى ذكرنا : ذلك بأنه فى قوله بالحلول يعدُّ ممثلا لتأثر التصوف الإسلامى بالعقيدة المسيحية القائلة بالطبيعتين اللتين تسمى إحداهما باللاهوت . والأخرى بالناسوت . وبالأثر اليهودى القائل بأن الله خلق آدم على صورته . يضاف إلى ذلك ما عرفه المسلمون فى القرن الرابع من الفلسفة اليونانية على أيدى الترامطة ، والرازى الطبيب ، وابن سينا ، مما كان له أثره فى تكوين معجم ميتافيزيقى استمدت عناصره من (لاهوت أرسطو) ، ومذهب أفلاطون المثالى ، ونظرية أفلوطين فى الفيض ، واستطاع صوفية العصور التالية أن يمدوا أيديهم إليه . يلتمسون منه كثيراً من الألفاظ

---

(١) Kitâb al Tawâsîn, Paris 1913, p. 23.

والعبارات التى أعانتهم على تصوير مذاهبهم فى الوحدة وما يتصل بها من المسائل ذات الخطر كمسألة خلق الله للعالم ، وصدور العالم عن الله .

على أن هذه العقائد والأفكار الأجنبية كانت هى والمذاهب الصوفية التى تأثرت بها ، محلا لنقد الناقدين ، وطعن الطاعنين من رجال الدين الذين كفّروا كل من دعا إليها أو تأثر بها ، وأفتوا بإباحة دم القائل بها ، أو الداعى إليها على نحو ما فعلوا بالحلاج . وليس من شك فى أن قتل الحلاج كان له أثره فى أن تختفى العناصر الأجنبية المنافية لتعاليم الإسلام ، أو تكمن على أقل تقدير ، وأن تسود التعاليم السنية على هذا الوجه الذى يظهرنا عليه الغزالى فى القرن الخامس للهجرة : فالغزالى ، على الرغم من أنه كان فى فلسفته وفى تصوفه متأثراً بالفلسفة اليونانية ، إلا أنه كان مع ذلك معنيّاً بأمور الدين ، حريصاً على أن يلائم بين فلسفته وتصوفه وبين أحكام الكتاب والسنة .

وهكذا مهدت القرون الخمسة الأولى للهجرة أحسن تمهيد للقرنين السادس والسابع حيث تقع حياة ابن الفارض ومذهبه فى الوحدة ، فكان ما كان وقتئذ من الآثار الصوفية الخصبة المشتملة على مذاهب أصحابها ، والتى يلائم بعضها تعاليم الكتاب والسنة ، وينافى بعضها الآخر هذه التعاليم منافاة متطرفة أو معتدلة ، كما كان مانلحظه فى كثير من هذه الآثار من استغلال الفلسفة استغلالاً يختلط فيه ما هو من حظ النظر العقلى وما هو من أثر الذوق الروحى : فغلاة الصوفية المتكلمون بالمواجد قد خلطوا مسائل علم الكلام والفلسفة الإلهية بأذواقهم وأحوالهم النفسية ، كما يظهر ذلك واضحاً من كلامهم فى الذات والصفات ، وفى المشيئة والقضاء والقدر ، وفى الفيض والاتحاد والحلول ، مما جعل التصوف أدنى ما يكون إلى الحكمة الإشراقية منه إلى الرياضة العملية والتربية الخلقية للنفس الإنسانية .

ولعل أهم ما يمتاز به القرنان السادس والسابع للهجرة هو ظهور صور كثيرة لمذهب الوحدة ، واتخاذ هذا المذهب صورة متطرفة فى بعض الأحيان ، وصورة معتدلة فى بعض الأحيان الأخرى ؛ فهنالك ظهرت مذاهب ابن عربى ، وابن

الفارض ، وصدر الدين القونوى ، وعبد الحق بن سبعين ، وعفيف الدين التلمسانى وغيرهم ممن أظلهم ذلك العصر ؛ إلا أن أمعن هذه المذاهب فى التطرف هو مذهب ابن عربى ومدرسته المعروفة باسم « المدرسة الوجودية » ؛ إذ أن زعيم هذه المدرسة وتلاميذه كانوا يقولون بأن وجود الله هو عين وجود العالم .

وطبيعى أن تكون هذه الحركة الواحدية قد وجدت بذورها فى أقوال الصوفية المتقدمين، التى يشيرون بها إلى الوحدة تارة ، وإلى الاتحاد تارة أخرى ، وإلى الحلول أطواراً ، كأقوال أبى يزيد البسطامى والحلاج ، وما يجرى مجراها مما هو أدخل فى باب الشطحات منه فى باب المذاهب الصوفية ذات الصبغة الفلسفية . وطبيعى أيضاً أن تكون عقائد القرامطة ، وتعاليم الإسماعيلية الباطنية وإخوان الصفاء ، ومذاهب الروحيين والإشراقيين من الفلاسفة أمثال أفلاطون وفيلون اليهودى وأفلوطين الإسكندرى ، منهلا عذباً ورده وروى منه الواحديون على اختلاف صور مذاهبهم فى الوحدة ،وأن يكون هذا كله قد عمل عمله وآتى أكله أذواقاً روحية تدور حول محور واحد ، وتتركز فى نقطة واحدة هى تقرير الوحدة بين الحق والخلق ،أو الله والعالم كما يذهب إلى ذلك ابن عربى ، والشعور باتحاد المحب والمحبوبة ، أو اتحاد الذات الإلهية ومظاهرها كما يظهرنا عليه ابن الفارض .

وقد ظهرت بعد عصر ابن عربى وابن الفارض طائفة من المذاهب الواحدية التى يقرر فيها أصحابها وحدة الوجود تارة ، واتحاد المحب والمحبوبة تارة أخرى ؛ ولكنهم على كل حال كانوا يمدون أيديهم إلى هذا المعجم الفلسفى الصوفى الذى تألفت مواده على مر العصور ، فيأخذون منه ما يسعفهم ، ويعينهم على التعبير عما هم بصدد إثباته من الوحدة ، فسعيد الدين الفرغانى وعبد الكريم الجيلى ، وعبد الغنى النابلسى ، وعبد الرازق القاشانى ، وحسن رضوان ، كل أولئك وكثير غيرهم كانوا تلاميذ لمدرسة ابن عربى ، منهم من وقف عند ترديد ما قاله الشيخ الأكبر ، ومنهم من زاد عليه ، أو حذف منه ، أو حوّر فيه . أو كان أمعن منه فى اعتناق الوحدة الوجودية . وليس

أدل على هذا الإمعان من أن الذين شرحوا ديوان ابن الفارض منهم أمثال الفرغانى والقاشانى والنابلسى لم يستطيعوا أن يتخلصوا من تأثرهم بمذهب أستاذهم وإيثارهم له ، حتى لقد كانوا يفسرون أبيات ابن الفارض فى الاتحاد على أنها تعبير عن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، فكانت شروحهم لديوان الشاعر الصوفى المصرى عرضاً لمذهب الصوفى الأندلسى ، على نحو ماسبقت الإشارة إليه فى موضعه من الفصل الثالث من الكتاب الأول[1] .

٢ — على أن اعتبار ابن الفارض تلميذاً لابن عربى لم يكن وقفاً على الذين شرحوا ديوان الأول من تلاميذ الثانى ، بل شاركهم فى ذلك ، وذهب مذهبهم فيه طائفة من القدماء والمحدثين ، فيهم الفقيه المحقق ، والباحث المدقق ، والناقد المتعصب ، فنظروا إلى وحدة ابن الفارض على أنها عين وحدة الوجود التى أثبتها ابن عربى ، ونظموا الرجلين وكثيراً غيرهما من الصوفية الذين ذهبوا مذهبهما فى سلك الملاحدة القائلين بأن وجود الله هو عين وجود العالم ، وأفاض الفقهاء من هؤلاء النقاد فى توجيه المطاعن إلى الشعر الصوفى على الوجه الذى قدمنا طرفاً منه فى الفصل الرابع من الكتاب الأول . ونريد هنا أن نتعرف وجه الحق فى دعوى القائلين بأن الوحدة التى انتهى إليها حب ابن الفارض هى عين الوحدة الوجودية التى أثبتها ابن عربى . ولعلنا إذا وقفنا عند رأى ابن تيمية — وهو عندنا أهم من عرض من المتقدمين لهذه المشكلة وأقواهم حجة — كان ذلك كافياً لإعطاء صورة عما كان يراه المتقدمون فى وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربى ، وما كان فى رأيهم من أوجه الصواب وأوجه الخلط والاضطراب ، فإن من يوازن بين أقوال ابن تيمية وبين أقوال غيره من الفقهاء والمحدثين الذين ذكرهم البقاعى فى كتابيه « تنبيه الغبى » و « تحذير العباد » ، وقد أبنا عن محتوياتهما فى الفصل الرابع من الكتاب الأول ، يلاحظ أن ابن تيمية يمكن أن يعد بحق المصدر الرئيسى الذى استقى منه ، كل من جاء بعده ، الحجج التى تثبت أن وحدة ابن الفارض هى عين وحدة

---

(١) انظر ص ٩٧ — ١٠٠ من هذا البحث .

ابن عربى ، وأوجه النقد والتجريح التى يمكن أن توجه إلى الوحدتين ، وألوان المطاعن التى تنال من خلق الرجلين .

وضع ابن تيمية طائفة من الرسائل خصصها لنقد مذاهب الصوفية بوجه عام ، ومذهبى ابن عربى وابن الفارض بوجه خاص ، وحاول أن يوازن بين بعض هذه المذاهب وبعضها الآخر من ناحية ، وبينها وبين العقائد المسيحية والشيعية من ناحية أخرى . ولعل أول ما يلاحظ على هذا الفقيه المتكلم أنه أطلق اسم « الاتحادية » على طائفة من الصوفية كان منهم القائل بالاتحاد حقيقة ، ولكن فيهم من كان حلولياً يقول بحلول اللاهوت فى الناسوت ، ومن كان من أصحاب وحدة الوجود يعتقد أن الوجود واحد ، وأنه لا فرق بين وجود الله ووجود العالم إذ العين واحدة : فالحلاج وابن عربى والقونوى وابن الفارض وابن سبعين والتلمسانى ، كل أولئك كانوا عند ابن تيمية من الاتحادية[1] ، مع أن هذه التسمية إن صح إطلاقها على ابن الفارض والتلمسانى اللذين كانا اتحاديين بالفعل ، وكان الاتحاد عندهما حالة نفسية يشهد فيها الإنسان وحدة المحب والمحبوبة ، ووحدة الذات الإلهية ومظاهرها ، فإنها لا تصح بالقياس إلى ابن عربى الذى — وإن كان اتحادياً بهذا المعنى فى بعض نواحى تصوفه — كان الأغلب على مذهبه وحدة الوجود التى هى أدنى إلى وحدة الفلاسفة منها إلى اتحاد الصوفية ، ولا تصح أيضاً بالقياس إلى الحلاج الذى تشعر عباراته وأشعاره بالاتحاد . ولكنها تنطوى فى حقيقتها على الحلول ، وفرق ما بين الاتحادى والحلولى كفرق ما بين القائل بأن حقيقتين اتحدت إحداهما بالأخرى فصارتا حقيقة واحدة ، وبين القائل بأن حقيقة حلت فى حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمتزج إحداهما بالأخرى أو تستحيل إحداهما إلى الأخرى ، بل إن كلا منهما ما تزال محتفظة بطبيعتها ، فهما ما تزالان حقيقتين على الرغم من هذا الحلول . ومهما يكن من شىء فإن وجه تسمية الاتحادية بهذا الاسم يرجع فى نظر ابن تيمية إلى أمرين لا يقرون أولهما وهو أن الاتحاد على وزن

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ، ص ٥ .

الاقتران ، والاقتران يقتضي شيئين اتحد أحدهما بالآخر ، وهم لا يقرون بوجودين أبداً . أما ثانيهما فهو أن الكثرة صارت وحدة ، وهذا إما أن يكون على مذهب ابن عربي حيث يفرق بين الوجود والثبوت ، ويقول إن وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، فيصح الاتحاد بين الوجود والثبوت ؛ وإما أن يكون على قول من لا يفرق فيقول إن الكثرة الخيالية صارت وحدة بعد الكشف ، أو إن الكثرة العينية صارت وحدة إطلاقية . وأكبر الظن أن هذا الكلام الأخير قد قصد به ابن تيمية إلى تصوير مذهب ابن الفارض وأشباهه من القائلين بالاتحاد .

ويرى ابن تيمية أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ممتنع : لأن الخالق والمخلوق ، إن اتحدا ، فإما أن يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله ، وهذا تعدد وليس باتحاد ، وإما أن يستحيلا إلى شيء ثالث كما يتحد الماء واللبن ، والنار والحديد ، ونحو ذلك من تشبيهات الفرق النصرانية ، فقد لزم من ذلك أن يكون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره ، وهذا ممتنع على الله ، إذ الاستحالة تقتضي عدم ما كان موجوداً ، والله تعالى واجب الوجود بذاته وصفاته اللازمة له التي هي كمال والتي إذا عدمت كان ذلك نقصاً يتنزه الله عنه [١] . وينتهي ابن تيمية من بسطه للمذاهب الاتحادية وتحليله ونقده لها إلى أن في أقوال أصحابها تناقضا وفساداً ، وأن هذه المذاهب لاتخرج عن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، مثلها في ذلك مثل عقائد النصارى وغالية الشيعة ؛ غير أن النصارى وغالية الشيعة يقولون بالحلول المقيد الخاص ، والاتحادية يقولون بالحلول المطلق العام ؛ فالنسطورية يقولون بأن الله حل في عيسى ووافقهم على ذلك غالية الرافضة الذين يقولون بأن الله حل في علي بن أبي طالب وأئمة بيته ، وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء ، أو من يعتقدون فيه كالحلاج والحاكم مثلا [٢] . وكما يعتنق الاتحادية الحلول العام ، يعتنقون كذلك الاتحاد العام ، فيزعمون أن وجود الله عين وجود الكائنات ، ولهذا كانوا

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ج ٤ ص ٢٦ .

فى نظر ابن تيمية أكفر من اليهود والنصارى من وجهين : أحدهما أنهم يقولون إن الرب يتحد بعبده الذى قربه واصطفاه بعد أن لم يكونا متحدين ؛ وثانيهما أن النصارى خصوا هذا الاتحاد أو هذا الحلول بمن عظموه كالمسيح ؛ وأما الاتحادية فقد جعلوا ذلك سارياً فى الكلاب والخنازير وغيرهما من المكروهات ؛ فإذا كان الله قد أنزل فى حق من قالوا بأن الله هو المسيح هذه الآية : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » ، فكيف بمن قال إن الله هو الكفار والمنافقون والمجانين وكل شىء[1] . ولهذا يخطئ أصحاب وحدة الوجود المطلقة النصارى فى أنهم يخصصون ، كما يخطئون عباد الأصنام لأنهم قصروا عبادتهم على بعض المظاهر دون بعض ، وأما هم (أصحاب الوحدة المطلقة) فإنهم يجوزون الشرك وعبادة الأصنام على وجه الإطلاق والعموم ، وفى هذا ما فيه من الكفر والضلال[2] . ومن ثم يظهرنا ابن تيمية على أن القول بالحلول أو مايناسبه من الوحدة والاتحاد قد وقع فيه كثير من متأخرى الصوفية ، فزعموا كما زعم ابن عربى أن إفراد المحدث عن القدم كما قال به الجنيد ليس توحيداً ، وإنما التوحيد هو ألا يكون ثمة فرق بين الرب والعبد[3] .

ونحن نستطيع بعد ما قدمنا أن نوجز مع ابن تيمية النقط الرئيسية التى وجه إليها نقده ودار حولها تجريحه لمذهب الاتحادية :

(١) يقول الاتحادية إن الله تجلى للحقائق الكونية ، وظهر لها ، لا إنه دل بها خلقه عليه ، وجعلها آيات له . والتجلى على هذا الوجه مخالف لما أثبته القرآن من أن المصنوعات آيات يستدل بها على الله . ولو قال الاتحادية إن الله تجلى بالحقائق الكونية ، وظهر بها ، لكان المعنى صحيحاً ؛ ولكن المفهوم من كلامهم فى التجلى والظهور أنه تجل وظهور للعين ، بدليل ماصرح به ابن عربى فى قوله : « فلا تقع العين إلا عليه » . وإذن فقول الاتحادية بأن المرئى بالعين هو الله كفر صريح ، لأنه مخالف لما ورد فى صحيح مسلم –

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ص ٢٦ .
(٢) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ٦٨ .
(٣) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ٧١ .

من قول النبي عليه الصلاة والسلام . « واعلموا أن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت »
أما إذا قيل إن الله ظهر فى المخلوقات وتجلى ، فإن اللفظ يصبح مشتركاً بين أمرين : أن تكون ذاته فيها ، أو أن تكون بمثابة المرآة التى يظهر فيها مثال المرئى ، وكلا الأمرين باطل فى نظر ابن تيمية : لأن ذات الله ليست فى المخلوقات ، ولا ترى المخلوقات فى نفس ذاته ، كما يرى المرئى فى المرآة ، وإنما ظهورها دلالتها عليه وشهادتها له[1] .

(ب) لو كان كل ما فى الكون موجوداً فى الله لترتب عليه أن تكون المخلوقات جميعاً جزءاً من الله ، وأن يكون الله متغيراً تغير هذه المخلوقات ، متردداً مثلها بين الكمال والنقص ، وبين النقص والكمال[2] .

(حـ) إن فى جعل الحق وجوداً مطلقاً تارة ، وفى جعل الوجود المطلق ظاهراً فى الحق تارة أخرى تناقضاً : فالله فى إحداهما ظاهر ، وفى الأخرى مظهر ، فإذا كان المراد بالظهور الوجود ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الرب قد وجد مرة بعد مرة ، وهذا كفر شنيع ، إذ كيف يتصور تكرر وجوده ، وأنه قد وجد فى نفسه بعد أن لم يكن موجوداً فى نفسه ؟ أما إذا كان المقصود بالظهور الوضوح والتجلى، فليس هناك مخلوق يظهر له ويتجلى لأن العالم لم يخلق بعد، والقائلون بالتجلى يدعون أن الحق ظهر فيه (ابن عربى) ، ولم يجعلوا ظهوره معلوماً ولا مشهوراً ؛ فكيف يتصور أن يكون متجلياً لنفسه بعد أن لم يكن متجلياً ؟ إن هذا وصف لله بأنه لم يكن يعلم نفسه حتى علمها[3] .

هذا فيما يتعلق بنقد ابن تيمية للمذاهب الاتحادية عامة ؛ أما فيما يتعلق بمذهب ابن الفارض خاصة ، فإن ابن تيمية يصور شاعرنا على أنه من القائلين بوحدة الوجود ، وإن كان لا يصرح فى كلامه بمثل ما يصرح به ابن عربى من أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولا بمثل ما يصرح به القونوى من

---

(١) المرجع نفسه ، ج ٤ ، ص ٣٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٠ .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص ٣٢ .

أن الله هو الوجود المطلق والوجود المعين ، وأن المطلق لا يوجد إلا فى الأعيان الخارجية ، وأنه ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات ؛ بل إن مذهب ابن الفارض أقر إلى مذهب التلمسانى الذى لا يفرق بين وجود الله وثبوت الممكنات كما فعل ابن عربى ، ولا بين المطلق والمعين كما فعل القونوى ، والأمر عنده هو أنه ليس ثمة غير ولا سوى بوجه من الوجوه ، وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوباً ؛ فإذا انكشف حجابه رأى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة التى لا توجد إلا فى ذهن الإنسان المحجوب عن شهود الحقيقة على خلاف من انكشف حجابه. فإنه يعاين أنه ليس غير ولا سوى ، وأن الرائى عين المرئى ، والمشاهد عين المشهود[١] .

ولعلنا إذا نظرنا إلى ما أوردناه من رأى ابن تيمية فى مذاهب الاتحادية عامة ،" ورأيه فى مذهب ابن الفارض خاصة ، نظرة فاحصة ، لاحظنا أن حظه من عمق التفكير ودقة المنطق فى توجيه الاعتراض والإبانة عن أوجه الفساد كان موفوراً ؛ ولكنه لم يكن مع ذلك من تحرى الدقة فى استعمال الألفاظ على مقتضياتها الاصطلاحية أو مدلولاتها التى تدل عليها فى أغلب الأحيان بحيث يصطنع فى فهمه أو فى نقده لكل مذهب من المذاهب الواحدية من الألفاظ والعبارات ما يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى إذا نظر إلى كل مذهب على حدة ، وما يشركه مع غيره من المذاهب إذا أريد أن يتعرف الطابع العام الذى يطبعها ، والإطار الذى يضمها ويجمعها : فلفظة «الاتحادية» عنده لفظة مرنة تتسع لكل مذهب يمت إلى الوحدة بصلة من قريب أو من بعيد، وإنه ليطلقها على القائلين بالاتحاد ،على أنه حالة صوفية تسقط فيها الاثنينية بين المحب والمحبوب ، وعلى القائلين بالحلول على أن الطبيعة الإلهية حلت فى الطبيعة الإنسانية بغير امتزاج ، وعلى القائلين بوحدة الوجود وحدة حقيقية تثبت أن وجود الله هو عين وجود العالم وهى أقرب إلى وحدة الفلاسفة فى اعتماد أصحابها على منهج هو مزاج من الذوق والنظر منها إلى اتحاد الصوفية الذى هو ذوق خالص . ولهذا كان من السهل أن يتسرب إلى ذهن القارئ أن

---

(١) المرجع نفسه ، ج ١ ص ١٧٦ ، ١٨٢ ، ج ٤ ص ٢٣ .

الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كلها ألفاظ تدل على مذاهب متفقة ، والحقيقة هى أن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود يختلف بعضها عن بعض ، ويدل بعضها على مالا يدل عليه البعض الآخر : فابن الفارض اتحادى ، والحلاج حلولى ، وابن عربى من أصحاب وحدة الوجود إذا أردنا أن نلتمس لكل منهم مذهباً خاصاً بغض النظر عما عساه أن يكون عند أحدهم من العناصر التى استقاها من غيره ، فإن ذلك لا يمنع من أن يكون لكل مذهب طابعه الخاص الذى يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى ، كما سنتبين ذلك فى موضعه من كلامنا عن حقيقة مذهب ابن الفارض فى الوحدة .

لم يكن ابن تيمية إذن موفقاً فى تسميته الاتحادية بهذا الاسم الذى أطلقه على قوم منهم من هو اتحادى حقيقة ، ومن هو اتحادى فى ظاهر الأمر والحقيقة أنه حلولى ، ومن قال بوحدة الوجود وحدة حقيقية ؛ فابن الفارض والتلمسانى اتحاديان فى أعماق مذهبيهما بمعنى أن الاتحاد عندهما لا ينفك عن الحالة النفسية التى تعرض للسالك فى سلوكه ، وينكشف فيها الحجاب عن نفسه فيشهد أن المحب عين المحبوب والرائى عين المرئى والمشاهد عين المشهود . وأما الحلاج فيشبه ابن الفارض والتلمسانى فى ارتباط الاتحاد الظاهر عنده ، والذى هو فى حقيقة الأمر حلول ، بهذه الحالة النفسية التى تغلب فيها سلطان العاطفة على العقل . وعلى العكس من ذلك ابن عربى والقونوى وأشباههما من متفلسفة الصوفية ، فإن الاتحاد عندهم عبارة عن الوحدة الذاتية الحقيقية بين الحق والخلق ، أو بين المطلق والمعين ، بحيث لا يكون لأحدهما وجود مستقل عن وجود الآخر . ناهيك بأنه ليس من مستلزمات إدراك هذا الاتحاد أو هذه الوحدة عند ابن عربى أن يكون الإنسان دائماً فى حالة نفسية خاصة إذا زالت عنه زال معها الشعور بانتفاء الاثنينية والكثرة وبثبوت الوحدة — ولهذا نرى أن استعمال ابن تيمية للفظة « الاتحاد » على هذا الوجه العام دون تحديد معناها الاصطلاحى الخاص فى كل مذهب من المذاهب المثبتة للوحدة ، فيه من الخلط والاضطراب ما يؤدى إلى كثير من التناقض فى

فهم مذهب ابن الفارض على حقيقته وجعله مرة من القائلين بالاتحاد الذى هو حالة نفسية ، ومرة أخرى من القائلين بوحدة الوجود التى هى أقرب إلى الوحدة الحقيقية . ويؤيد هذا ما وقع فيه ابن تيمية نفسه من هذا التناقض ، إذ عد ابن الفارض فى عداد الاتحادية ثم قال عنه بعد ذلك إنه من أصحاب وحدة الوجود ، وإن كان لا يصرح بقول ابن عربى من أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ؛ ومعنى هذا أن الاتحاد الفارضى مرادف إلى حد ما لوحدة الوجود التى أثبتها ابن عربى ، ومذهبه فيه مشابه لمذهب التلمسانى الذى يقول بأن شهود السوى ناشئ عن حالة الحجابية التى يخضع لها العبد ، والتى إذا زالت عنه ، وانكشف بزوالها الحجاب ، لم يشهد السوى ، بل شهد الوحدة بين الرائى والمرئى ، وإذن فكيف نوفق بين هذه المتناقضات ؟ الحقيقة أن للفظة « الاتحاد » معناها الخاص فى كل مذهب من المذاهب التى قالت به ؛ ولو قد أطلق ابن تيمية على هذه المذاهب اسم « الواحدية » بدلا من « الاتحادية » ، لكان أكثر توفيقاً وبمنجاة من الوقوع فى التناقض لأن الواحدية نسبة إلى الواحد الذى قد يكون إدراكه بطريق الشعور ، وقد يكون بطريق العقل ، وقد يكون بطريق يلتقى فيه الشعور والعقل معاً ؛ وبهذا يمكن أن يندرج تحت اسم الواحدية مذهب ابن الفارض الذى هو اتحاد نفسى ، ومذهب أمثاله من أصحاب الأحوال والمواجيد التى يتقيد بها إدراك الوحدة ، كما يندرج مذهب ابن عربى وأمثاله من الذين تكاد تكون وحدتهم وحدة حقيقية . ولسنا ننكر هنا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربى ولكن الذى ننكره هو أن يكون مؤدى الاتحاد فى جملته عند ابن الفارض عين مؤدى وحدة الوجود فى جملتها عند ابن عربى ، وأقول الاتحاد فى جملته أى من حيث علاقته بالحالة النفسية التى خضعت لها نفس ابن الفارض بشكل عام ؛ وذلك أنه يمكن النظر إلى اتحاد ابن الفارض من ناحيتين : إحداهما هذه الناحية العامة التى ينظر منها إليه فى جملته على أنه أثر من آثار الذوق والوجد ، والأخرى هى الناحية التى ينظر منها إلى هذا الاتحاد فى تفاصيله ، فإذا تأملنا بعض هذه التفاصيل على أنها أجزاء يستقل كل منها بنفسه عن الكل الذى

يتألف منها ، رأينا أن بينها وبين العناصر الموجودة فى مذهب ابن عربى تشابهاً قوياً إلى الحد الذى يغلب معه على الظن أن ابن الفارض كان تلميذاً لابن عربى ، وأن مذهب الأخير كان مصدراً استقى منه الأول عناصر مذهبه . ولعل هذه النظرة هى التى حملت ابن تيمية وغيره من الفقهاء المتقدمين وبعض المحدثين الذين سنبسط آراءهم فيما بعد ، على أن يعتقدوا أنه لا فرق بين تائية ابن الفارض وفصوص ابن عربى إلا فى أن هذه نثر وتلك شعر ، كما أنه لا فرق بين عقيدة الرجلين وحكمها فى نظر الشرع . فكلاهما معتنق لعقيدة وحدة الوجود وما يندرج فيها من الأفكار المنافية لروح الإسلام كالحلول والتجلى وغيرهما مما فصله ابن تيمية وأوجزناه آنفاً . ولو فرضنا مع القائلين بهذا الرأى أن ابن الفارض قد استمد بعض عناصر مذهبه من ابن عربى ، وسلمنا جدلا بأن هذا صحيح ، على الرغم مما يوجه إليه من الاعتراضات التى تنفى صحة ذلك من الناحيتين التاريخية والمذهبية ، فإننا لانستطيع بحال ما أن نزعم أن ابن الفارض قد أبقى ما أخذه عن ابن عربى على ما هو عليه، بل الحقيقة أنه غير فيه وبدل ، وحوره تحويراً جعله ملائما كل الملاءمة لمذهب صوفى يريد صاحبه أن يكون فى حدود الكتاب والسنة ، وبمنجاة من الوقوع تحت طائلة رجال الدين . ومن هنا كانت هذه الصبغة النفسية التى أفاضها ابن الفارض على مذهبه ، والتى تغلبت فيها العاطفة على العقل تغلباً قوياً كان من جرائه أن أصبح كلام الرجل فى الاتحاد أشبه ما يكون بالخيالات السابحة منه بالحقائق الثابتة . ولو قد نظر ابن تيمية وأمثاله ممن كفّروا ابن الفارض ، كما كفّروا ابن عربى ، وقدروا الظروف التى أحاطت بنفس الشاعر ، لالتمسوا له العذر ولاستطاعوا أن يفرقوا بين مذهبه ومذهب ابن عربى .

ومن عجب أنهم حاولوا شيئاً من هذا القبيل على نحو ما فعل ابن تيمية فى تصويره لمذهب ابن الفارض وموازنته بمذهب التلمسانى ، وإظهار الصلة بين الاتحاد وبين حالة الكشف التى يزول فيها الحجاب عند كل من الشاعرين. ولكن من النقاد الذين عرضوا لمذهبى ابن الفارض وابن عربى من حاول هذه

المحاولة ، ولكنه قصد بها إلى الطعن فى خلق الرجل ، وتشويه عقيدته وسمعته على نحو ما فعله القاضى عضد الدين الأيجى صاحب « المواقف » ،ونقله عنه علاء الدين البخارى صاحب « ناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين » ، وأثبته برهان الدين البقاعى فى كتابيه « تنبيه الغبي » و « تحذير العباد » ، وأشرنا إليه فى موضعه من الفصل الرابع من الكتاب الأول[١] ، وهو أن ابن الفارض كان يأكل الحشيش كابن عربى ، وأن ما كان يدعيه من حصول الكشف ورؤية النبى فى المنام إنما هو من الخيالات الناشئة عن فعل الحشيش . ونحن لا ننكر أن ابن الفارض كان فى كثير من لحظات حياته ، وفى بعض نواحى مذهبه ، من أصحاب الخيالات ؛ ولكن الذى ننكره هو أن تكون هذه الخيالات من أثر الحشيش فى نفس من يأكله أو يدخنه ، فقد يغيب الإنسان عن نفسه ، ويتخيل أموراً مخالفة لما يتخيله غيره ، وذلك لمجرد انفعال نفس قوى ، أو عاطفة عنيفة استوعبت حياته الشعورية كلها . وقد قضى ابن الفارض حياته الصوفية التى حللناها فى الفصل الثانى من الكتاب الأول خاضعاً لسلطان الوجد ، متأثراً بما كان يثيره الحب والجمال فى نفسه من ألوان الانفعال الذى كان يقوى ويشتد فى بعض الأحيان حتى يجعله غائباً دهشاً لا يشعر بمن حوله من الناس ، ولا يتأثر بما يحيط به من الأشياء ، وإنما هو شاخص ببصره إلى السماء لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ؛ وإنه ليقضى على هذه الحال أياماً قد تبلغ العشرة ، وقد تزيد أو تنقص[٢] . وهنانستطيع أن نقول إن لحظة يحب فيها الإنسان كما ينبغى ، ويركز فيها شعوره فيمن يحب ، على وجه ينصرف معه عن كل ما سواه ، تكفى لأن تغيبه عن نفسه ، وعن كل شىء ، وتشعره بأنه قد اتحد بمحبوبه ، وتصور له من الخيالات ما لا يقاس إليه فعل الحشيش. ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان اتحاد ابن الفارض خيالا ، فهو ليس خيالا حاصلا من فعل الحشيش كما يزعم خصوم ابن الفارض ، ولكنه خيال راق

---

(١) انظر ص ١٢٣ — ١٢٥ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٦١ — ٦٣ من هذا البحث .

مهذب لا يسبح فى سمائه إلا أصحاب النفوس الراقية المهذبة الذين أوتوا من جلاء القلب وصفاء الحب مثل ما أوتى ابن الفارض .

٣ — وكما ذهب أكثر المتقدمين ، وعلى رأسهم ابن تيمية ، إلى أن وحدة الوجود كانت نتيجة رئيسية لحبه ، وطابعاً مشتركاً بين تصوفه وتصوف ابن عربى ، فقد ذهب هذا المذهب أيضاً بعض المحدثين من المستشرقين ، وخالفهم فيه بعضهم الآخر ممن رأوا أن وحدة الوجود عند ابن الفارض لم تكن وحدة حقيقية كما هو شأنها عند ابن عربى ، بل كانت وحدة لفظية . ولكى يتبين لنا هذا فلا بد من وقفات نعرض فيها لرأى كل من الأساتذة ماسينيون ودى ماتيو ونلينو ونيكلسون ودرمنجم :

فالأستاذ ما سينيون يرى أن فكرة الإله عند السهروردى المقتول وفريد الدين العطار وابن عربى تشبه فكرته عند الفلاسفة الا تفاقيين (Occasionalistes) أمثال ديكارت ومالبرانش ؛ وأما أكثر الصوفية أمثال ابن الفارض وجلال الدين الرومى والششترى والنابلسى فإن الله عندهم عبارة عن وجه جميل محبوب يتجلى فيه وتشع منه أنواره ؛ وهذا فى رأى الأستاذ ما سينيون مشابه لإله عشاق الجمال من أهل الفن أمثال ليوناردى ڤنسى [1] . وليس من شك فى أن مايصور به الأستاذ ما سينيون إله ابن الفارض صحيح وملائم لطبيعة مذهبه فى الحب والجمال ، وتؤيده النصوص الكثيرة من شعر الشاعر حيث يقول مثلا :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل	بتقييده ميلا لزخرف زينة	٢٤١
فكل مليح حسنه من جمالهـا	معار له بل حسن كل مليحة	٢٤٢

وحيث يقول أيضاً :

تراه إن غاب عنى كل جارحة	فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نغمة العود والناى الرخيم إذا	تألفا بين ألحان من الهزج

---

(١) Passion d'al-Hallaj, Tome 2, p. 531-532.

وفى مسارح غزلان الخمائل فى | برد الأصائل والإصباح فى البلج
وفى مساقط أنداء الغمام على | بساط نَوْر من الأزهار منتسج
وفى مساحب أذيال النسيم إذا | أهدى إلىّ سحيراً أطيب الأرج
وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفاً | ريق المدامة فى مستنزه فرج
لم أدر ماغربة الأوطان وهو معى | وخاطرى أين كنا غير منزعج
فالدار دارى وحبى حاضر ومتى | بدا فمنعرج الجرعــاء منعرجى

فهذه الأبيات ، وكثير غيرها مما يجرى مجراها ، تثبت صدق ما يذهب إليه الأستاذ ما سينيون فى تصوير إله ابن الفارض . ولكننا نأخذ على الأستاذ ماسينيون حصره تجلى إله ابن الفارض فى الصور الجميلة ، وجعله منه وجهاً جميلا يتجلى جماله وتشع أنواره فى هذه الصور الجميلة دون غيرها : ففى شعر ابن الفارض أبيات كثيرة تثبت أن تجلى الجمال الإلهى ليس محصوراً فى دائرة الصور الجميلة وحدها ، وإنما هو أوسع من ذلك نطاقاً ، وأبعد آفاقاً إذ يشمل الوجود كله ، ويتراءى فى كل ما تقع عليه العين من المرئيات ، ومن ذلك قوله :

جلَت فى تجليها الوجود لناظرى | ففى كل مرئى أراها برؤية

فهو هنا يطلق تجلى الذات الإلهية مع الوجود دون أن يقيده بطائفة من الصور والمعانى دون غيرها ، ويعمم هذا التجلى تعميماً يجعله شاملا لكل المرئيات التى ليس من شك فى أنها تتفاوت فى درجاتها من الحسن .

٤ — على أن ما عرضه الأستاذ ما سينيون من مذهب ابن الفارض فى الذات الإلهية لم يكن من التفصيل بحيث يظهرنا على حقيقة هذا المذهب ، وهل هو وحدة للوجود بالمعنى الذى يفهمه ابن عربى ، أم وحدة من نوع آخر . ولعل المستشرقين الإيطاليين دى ماتيو ونلينو هما أهم من عرض لهذه المسألة ، وحاول كل منهما أن يحلها على وجه مخالف للوجه الذى يحلها عليه الآخر . وقد دار الخلاف بين هذين المستشرقين حول نقط ثلاث يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقا وهى : (ا) هل كان ابن الفارض تلميذاً لابن عربى أخذ عنه مذهبه فى وحدة الوجود أو لم يكن ؟ (ب) هل كان ابن الفارض خارجاً على

أحكام الكتاب والسنة ، عن شعور بذلك وعمد إليه ، أو كان متمسكاً بهذه الأحكام ، عاملا على الملاءمة بين مذهبه وبينها ؟ (ج) هل تأثر ابن الفارض ببعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة ؟ وهل بين تصوفه وبين تصوف أفلوطين أوجه شبه ، أو أنه ليس فى شعره أثر لهذا ؟

ولننظر الآن فيما يجيب به دى ماتيو عن كل من هذه الأسئلة الثلاثة :

(ا) فعن المسألة الأولى نراه يورد فى مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى بعض نصوص من « فصوص الحكم » لابن عربى ، كما يورد من تائية ابن الفارض الكبرى الأبيات ٥٦٠ — ٦٣٨ . وهو إنما يرمى من وراء هذا إلى إبراز مميزات مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود من ناحية ، وإثبات التطابق التام بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض الذى يعده دى ماتيو تلميذاً لابن عربى من ناحية أخرى : فابن الفارض فى نظر دى ماتيو من أصحاب وحدة الوجود ، لأنه فى البيتين ٢١٥ — ٣٩٩ يوحد ذاته بذات المحبوبة التى يترجمها المستشرق الإيطالى بلفظة (Sostanza) ، ومعناها « الجوهر » فى فلسفات وحدة الوجود التى ترى أن هذا الجوهر والعالم شىء واحد . ويستدل دى ماتيو على أن ابن الفارض كان كذلك بالأبيات ٢٤١ — ٢٦٤ التى يتحدث فيها عن الوجوه الجميلة فيصورها حيناً على أنها مظاهر خارجية للجمال المطلق الحقيقى وهو جمال الذات وذلك فى البيت ٢٤٥ ، ويوحدها حيناً آخر بالمحبوبات وذلك فى البيتين ٢٥٢ و٢٥٣ ؛ ويستدل كذلك بالأبيات ١٦٢ و ٢١١ و٢١٤ — ٢١٥ و ٢١٨ و ٢٦٣ و ٣٩٩ التى يتحد فيها المحب بالمحبوبة ، وبالبيتين ٢٥٤ و ٢٥٥ اللذين يتحد فيهما بكل جميل ؛ وبالبيتين ٢٥٦ و ٢٥٧ اللذين يتحد فيهما بالعشاق الذين يظهر فى صورهم المختلفة : فابن الفارض من حيث توحيده ذاته بذات المحبوبة ، وبكل عاشق ، وبكل جميل ، هو عند دى ماتيو من أصحاب وحدة الوجود ؛ لأنه يرفع التمايز بين الأشخاص والذوات ، ويسقط التفرقة بين الأعضاء والملكات ، الأمر الذى يترتب عليه أن يستغرق كل شىء فى وحدة تامة على نحو

ما يثبته الشاعر فى الأبيات ٥٧٩ — ٥٨٨ ، وفى الأبيات ٦٣٩ — ٦٤٢ وهذا كله ينتهى بدى ما تيو إلى نتيجة واحدة هى أن مذهب وحدة الوجود يسود « التائية الكبرى » . وهذه النتيجة تؤدى، بدورها إلى، أن يكون ابن‌الفارض خارجا على تعاليم الكتاب والسنة[١] .

(ب) وعن السؤال الثانى يجيب دى ماتيو بأن ابن الفارض كان كابن عربى فى أنه لم يستغل مثله الكتاب والسنة ليؤيد بهما العقيدة الإسلامية القائلة بوجود إله مستقل عن العالم ؛ بل هو قد استغلهما ، وأعلن تمسكه بهما ليؤيد عقيدة فى وحدة الوجود ؛ فهو لم يعمد إلى ضرب المثل بظهور جبريل فى صورة دحية ، وإثبات الفرق بين رؤية النبى ، وبين رؤية غيره وذلك فى الأبيات ٢٨١ — ٢٨٥ ، إلا ليوضح النظرية القائلة بوجود ذات واحدة ، أو جوهر واحد يختفى وراء صور الكائنات المتعددة ، وهذا شىء له نظيره عند ابن عربى فى ديوانه « ترجمان الأشواق » . وابن الفارض لم يظهر فى البيت ٢٨٥ تمسكه بأحكام الكتاب والسنة وعدم تجاوزه هذه الأحكام بشكل لا شبهة فيه ولا غبار عليه ؛ لأنه قد أبان قبل ذلك فى البيتين ٢٦٧ و٢٦٨ عن السبب الذى من أجله رجع إلى أعمال العبادة ، فقال إن هذا الرجوع لم يكن لشىء إلا لأنه يريد أن يصد خصوم الأولياء من الطاعنين عليهم المرجفين بهم . ومعنى هذا كله فى رأى دى ماتيو هو أن ابن الفارض معتنق لوحدة الوجود ، مستعين على إثباتها بما ورد فى الكتاب والسنة[٢]

(حـ) وأما السؤال الثالث الذى يدور حول تأثر ابن الفارض بأفلوطين وتشابه مذهبيهما ، فقد تتلخص إجابة دى ماتيو عنه بأنه لما كان ابن الفارض من القائلين بوحدة الوجود فلا بد من أن يكون قد استقى عناصر مذهبه فيها من ابن عربى ومن بعض النظريات الأفلاطونية الجديدة ؛ ولهذا عقد دى ماتيو فى مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى فصلا خاصًّا أثبت فيه تأثر ابن

---

(١) Ibn al Farid, Il gran Poema Mistico : noto col nome al Tâyyah al Kubra, Roma, 1917, pp. 33 - 40.

(٢) Revista degli Studi Orientali, Vol. VIII, pp. 479 - 485.

الفارض بأفلوطين ، وبين أوجه الشبه بين فلسفة هذا وتصوف ذاك ، وأظهرنا على أن ذلك التأثر لم يكن في القول بالنفس الكلية ، بل كان في القول بالعقل الأول ، وتلك دعوى دحضها الأستاذ نلينو[١] .

وجملة القول هي أن دي ماتيو يجعل من ابن الفارض تلميذاً لابن عربي ، استقى مذهبه في وحدة الوجود من كتابي هذا الأخير « الفتوحات المكية » و « فصوص الحكم » ؛ وأنه كان من هذه الناحية مخالفاً للعقيدة الإسلامية الصحيحة ؛ وأن تضمين شعره بعض إشارات إلى آيات قرآنية وأحاديث قدسية لم يكن إلا استعانة على دعم عقيدته في وحدة الوجود ، مثله في ذلك كمثل ابن عربي الذي كان من المهارة الفائقة والقدرة العجيبة بحيث يستطيع تأويل نصوص القرآن والحديث ، وتوجيهها توجيهاً يحملها فيه من معاني وحدة الوجود ما تحتمل وأكثر مما تحتمل ، وهذا كله ليضفي على مذهبه ثوباً إسلامياً يجعله ملائماً لتعاليم الكتاب والسنة .

على أن دي ماتيو لم يكن موفقاً في كل ما أبداه من الملاحظات . ولعل مثله في هذا كمثل ابن تيمية وغيره من المتقدمين الذين خلطوا بين الاتحاد الصوفي الذي هو عند ابن الفارض حال من الأحوال التي تدرك فيها الوحدة في مقام سكر الجمع ، أو في مقام صحو الجمع . وقد فصلنا القول فيهما في الفصل الثاني من الكتاب الثاني[٢] ، وبين وحدة الوجود التي هي حقيقة واقعة بصرف النظر عن إدراك الإنسان لها أو عدمه في حال معينة . ومن هنا يمكن أن يوجه إلى دي ماتيو نفس الاعتراض الذي وجهناه إلى ابن تيمية من قبل . وأما أن ابن الفارض كان متأثراً ببعض عناصر الأفلاطونية الجديدة ، فتلك مسألة يحسن أن نرجئ الخوض فيها حتى نعرض بقية آراء المحدثين في مذهب شاعرنا ، وعندئذ نستطيع أن نعرض للمصادر المختلفة التي يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر مذهبه ، ومن بين هذه المصادر الفلسفة الأفلاطونية الجديدة من غير شك .

---

(١) المرجع نفسه ، ٦٠ .　　(٢) انظر ص ٢٠٠ — ٢١١ من هذا البحث .

٥ — ولعل الأستاذ نلّينو كان أكثر توفيقاً فى كشفه عن وجه الحق فى المسائل الثلاث التى أثارها دى ماتيو حول مذهب ابن الفارض :

(ا) فهو يرى أن ابن الفارض لم يكن فيلسوفاً من فلاسفة وحدة الوجود ، بل كان شاعراً صوفياً ليست قصيدته « التائية الكبرى » إلا تعبيراً عن ذوقه الشخصى الذى كان سبيله إلى الاتحاد بالذات الإلهية تارة ، وبالحقيقة المحمدية تارة أخرى ؛ وهذا مخالف لما يراه دى ماتيو من أن شعر ابن الفارض أثر فلسفى صور فيه صاحبه مذهباً فى وحدة الوجود ؛ فوحدة الوجود التى يزعمها دى ماتيو مذهباً لابن الفارض ليست ، هى وما تستتبعه من خروج الشاعر على أحكام الكتاب والسنة ، إلا أمراً شكلياً فى رأى الأستاذ نلّينو ، بدليل أن كثيراً ممن يعدون حجة فى الدين كانوا من مشرب ابن الفارض : فالغزالى مثلا ، على الرغم من تعبيره عن الاتحاد الصوفى فى عبارات جريئة ، فإنه لم يعد خارجاً على الشرع ، لأن هناك فرقاً بين الاتحاد الصوفى ، ووحدة الوجود الفلسفية[١] . ومن هنا كان نلينو متحفظاً فى اعتبار ابن الفارض تلميذاً لابن عربى[٢] ، لا سيما أن مذهب ابن عربى يمتاز بمزج العناصر الفلسفية والدينية المختلفة مزجاً غريباً ليس له نظير فى « التائية الكبرى » أو فى التائية الصغرى » للشاعر المصرى الذى لم يكن مشتركاً مع ابن عربى إلا فيما كان يتألف منه التراث الشائع بين ضروب التصوف[٣] . وفضلا عن هذا فقد استدل نلينو على نفى تأثر ابن الفارض بابن عربى تأثر التلميذ بأستاذه ، برسالة بعث بها آسين بالاسيوس (Asin Palacios) إلى دى ماتيو ذكر فيها أسماء مائة من الصوفية كانت بينهم وبين ابن عربى صلة التلاميذ بأستاذهم ، ولم يرد ذكر لاسم ابن الفارض بين هذه الأسماء . يضاف إلى هذا كله ما يوجد من فرق بين شعر ابن الفارض وشعر ابن عربى : فأولهما يمتاز بخصائص فنية أبرزها أنه غنائى موسيقى ، فى حين أن ثانيهما مطبوع بطابع الجمود العاطفى ومصبوغ

---

(١) Revista degli Studi Orientali, vol .VIII, pp. 487 & 501.

(٢) المرجع نفسه ص ، ٦٠ .

(٣) Revista degli Study Orientali, vol. VIII, pp. 22 - 23.

بصبغة فلسفية ، فيه نصيب كبير للصناعة اللفظية التى تظهر فى ديوانه « ترجمان الأشواق »[1] .

(ب) وأما عن عقيدة ابن الفارض الدينية ، وموقفه من احكام الكتاب والسنة ، فقد رأى الأستاذ نلينو أن الشاعر كان فى ذلك متمسكاً بتلك الأحكام كما يدل على ذلك البيت ٢٨٥ من « التائية الكبرى » ؛ وأن كلامه فى الاتحاد لا يخرج عما ورد من أحاديث وروى من أخبار على نحو ما تظهره الأبيات ٧١٩ و ٧٢١ من القصيدة نفسها : ناهيك بما كان يؤديه ابن الفارض من أعمال العبادة ، ومن تجريد عزمه فى التجريد كما يدل عليه قوله فى الأبيات ٢٦٥ — ٢٧٦ ، وهذا فى نظر الأستاذ نلينو أدق أنواع التمسك بالشرع[2] .

(حـ) وأما عن أثر أفلوطين فى مذهب ابن الفارض ، فالأستاذ نلّينو يرى غير ما يراه الأستاذ دى ماتيو فى هذا الصدد : فعنده أن ذلك الأثر أظهر ما يكون فى مذهب ابن عربى منه فى مذهب ابن الفارض الذى لا يتحدث فى شعره عن النفس الكلية أو الروح الكلية ، ولو أنه يستعمل لفظة هى من أخص خصائص الأفلاطونية الجديدة هى لفظة « القبض » التى يذكرها فى هذا البيت :

وجادت ولا استعداد كسب بفيضها وقبل التهي للقبول استعدت[3] ٤٠٤

على أن هذا لا يمنع من أن بين أفلوطين وابن الفارض فروقاً كشفها الأستاذ لينو ، ودحض بها مزاعم الأستاذ دى ماتيو ، ويمكن أن نجملها فيما يلى :

(١) إله أفلوطين هو الواحد الذى لا يمكن نعته بصفة الوجود ، لأن ذلك معناه تحديده ؛ وهو لا يصح أن ينسب إليه الحياة ، والحركة ، والجمال ، والعقل ، والإرادة ، بل الأسماء التى تليق به هى الواحد ، الخير المطلق ، الأول ؛ وكل ما فى عالم الشهادة قد صدر عن هذا الواحد ،

---

(١) المرجع نفسه ص ٥٠٦ — ٥٠٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ١١ — ١٣ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣ .

بواسطة فيوضات متعاقبة . أما إله ابن الفارض فهو إله المسلمين المتصف بالإرادة والقدرة على الخلق والإبداع بغير واسطة . وإله أفلوطين هو الخير المطلق، ليس الجمال إلا مظهراً وضيعاً من مظاهره . وإله ابن الفارض هو الجمال المطلق الذى يصدر عنه الحسن الظاهر فى هذا العالم . ولا يتحدث ابن الفارض عن الخير المطلق ، لأن هذا لا يتفق ألبته والعقيدة الإسلامية الصحيحة .

(٢) تقوم فلسفة أفلوطين على القول بسلسلة من الفيوضات المتعاقبة التى ليس لها أثر فى تصوف ابن الفارض إلا فى البيت ٤٠٤ من تائيته الكبرى ، قد ذكر ناه آنفا . ولكن استعمال ابن الفارض للفظة « الفيض » فى هذا البيت مخالف لاستعمال ما يقابلها عند أفلوطين[١] .

(٣) العقل الأول عند أفلوطين هو الذى يمنح الصور والأشكال للمادة عن طريق النفس الكلية ، وليس عند ابن الفارض ما يشبه هذا القول[٢] .

(٤) تشغل مسألة التناسخ محلا ممتازاً فى فلسفة أفلوطين ، فى حين أن ابن الفارض قد أنكر التناسخ إنكاراً تامًّا [٣] .

على أننا إن كنا نوافق الأستاذ نلّينو على أن ابن الفارض لم يكن تلميذاً لابن عربى ، ولا خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة ، وكنا نقره على بعض مالا حظه من فروق بين مذهبى أفلوطين وابن الفارض ، فلن نوافقه أو نقره على أن مذهب شاعرنا كان خلواً من كل أثر للأفلاطونية الحديثة ، لا سيما فى المواضع التى يتحدث فيها ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية حديثاً نتبين من خلاله أنه يشير إلى ما يشبه النفس الكلية والمادة الأولى ، وإلى فيض الأجسام الجزئية من هذه ، وفيض الأرواح الجزئية من تلك على نحو ما ستبينه فى هذا الفصل ، وفى الفصل الذى يليه .

٦ — ويؤيد الأستاذ نيكلسون وجهة نظر الأستاذ نلّينو فيما خالف فيه الأستاذ دى ماتيو : فالمستشرق الإنجليزى يرى أن « التائية الكبرى » ،

---

(١) Revista degli Studi Orientali, Vol. VIII, p. 28.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٠٨ .

(٣) المرجع نفسه ص ٥١٠ .

سواء فى صورتها أم فى مادتها ، لا توحى بأنها كانت متأثرة بابن عربى ، بل هى مختلفة عن غيرها من القصائد التى يظهر فيها أثر ابن عربى كعينية الجيلى ؛ فالتائية الكبرى ترجمة شخصية وضعها الشاعر الصوفى عن نفسه ، ووصف فيها حياته الباطنية ؛ والوحدة التى يصورها الشاعر فى هذه القصيدة ليست ثمرة من ثمرات الفكر ، وإنما هى حالة من حالات الشعور[1] . ومع ذلك يبدو نيكلسون متردداً فى أن يقطع برأى فى أمر هذه الوحدة ، وهل كان ابن الفارض فيها من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، أو أنه كان صوفياً معتنقاً لدينه اعتناقاً سليماً ، وعبر عن شعوره بالاتحاد مع الله فى لغة وحدة الوجود ، وهل تردد التائية نظريات ابن عربى على الوجه الذى يعتقده شراحها ؟ هذه أسئلة يرى نيكلسون أنه ليس من اليسير الإجابة عنها إجابة قاطعة ؛ فقد ينتهى مذهب الاتحاد الصوفى منطقياً إلى مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، ولكن الذين يجدون فى التائية صورة شعرية لهذا المذهب يخلطون بين التصوف والفلسفة . ومع أن فى بعض أبيات التائية أفكاراً فلسفية مثال ذلك : الفيض فى الأبيات ٤٠٣ — ٤٠٥ ، وعالما الأمر والشهادة ، واستمداد ما فيهما من الحياة من الروح الكلية والنفس الكلية فى البيت ٤٠٥ ، واللاهوت والناسوت ، وهما لفظتا الحلاج ، فإن ابن الفارض قد استعملهما فى البيت ٤٥٥ كما استعملهما ابن عربى للدلالة على الوجهين الباطن والظاهر للوجود الحق الذى يتحد به السالك ، وسبق النفس فى وجودها على البدن فى الأبيات ٤١ و١٥٧ و١٥٨ و٤٢٨ و ٦٧٠ و ٧٥٩ . فمع أن هذه الأفكار توجد فى التائية إلا أن نيكلسون لا يرى فى ذلك مبرراً لأن يكون ابن الفارض من أتباع ابن عربى ، وذلك لأنها تتضمن مذهب وحدة الوجود ؛ يضاف إلى هذا أن ابن الفارض يختلف عن الجيلى فى أنه لا يظهر لنيكلسون ما يدله على تأثره باصطلاحات ابن عربى الفلسفية ، أو أن يكون — على قدر ما يلاحظ نيكلسون — متأثراً بابن عربى تأثراً مباشراً بطريق ما له اعتباره . ومن هنا انتهى المستشرق الإنجليزى إلى أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، بل إنه فى حالة الموحدة الدائمة التى

(١) Studiesin Islamic Mysticism, Preface, p. vii-viii.

يصفها ويقرر أنه وصل إليها لم يستطع أن يعبر فى غير أسلوب وحدة الوجود[١] .

هذه خلاصة ما يراه نيكلسون فى مذهب ابن الفارض وعلاقته بمذهب ابن عربى ، وهو كما نلاحظ موافق لما يراه نلّينو من ناحية ومخالف له من ناحية أخرى ؛ فأما موافقته فظاهرة فى أنه ينظر كنلينو إلى وحدة ابن الفارض على أنها حالة نفسية . وأما مخالفته له فهى فى أن نيكلسون يلاحظ فى تائية ابن الفارض وجود بعض الألفاظ والأفكار الفلسفية كالفيض وما إليه مما يجعل بين ابن الفارض وبين الأفلاطونية الجديدة سبباً ما . ونحن إن كنا نوافق نيكلسون على رأيه فى وحدة ابن الفارض التى تختلف اختلافا قوياً عن وحدة ابن عربى إذا نظر إلى كل منهما على حدة ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن ننكر ما يوجد بين الوحدتين من أوجه الشبه إذا نظر إليهما فى تفاصيلهما .

٧ — على أن مستشرقاً فرنسياً هو إميل درمنجم الذى وضع كتاباً عن خمرية ابن الفارض قد عقب على ملاحظات نيكلسون بقوله : إنها غاية فى الدقة ، كما عقب بملاحظة جديدة ذهب فيها إلى أن الوحدة عند النابلسى الذى هو تلميذ لابن عربى ، بل عند هذا الأخير نفسه ، ليست وحدة للوجود بالمعنى الحديث المعروف لدى الغربيين ، وإنما هى مذهب آخر يختلف عن وحدة الوجود (Panthéisme) ويسمى باسم آخر هو (Panenthéisme)[٢] ، ومعناه المذهب القائل بشهود الأشياء فى الله وشهود الله فى الأشياء وشموله لها . ومؤدى هذه الملاحظة التى أضافها درمنجم هو أن ابن عربى والنابلسى متفقان مع ابن الفارض فى الأخذ بوحدة الشهود التى تختلف عن وحدة الوجود . ولكن هذه الملاحظة إن صحت بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذى لم يكن فى جملته إلا وحدة للشهود التى يشترك معه فيها مذهب النابلسى إلى حد بعيد ، فإنها لا تصلح بالقياس إلى مذهب ابن عربى بوجه عام : فقد كان مذهبا ابن الفارض والنابلسى شهوديَين يدوران حول فكرة تجلى الله فى مظاهر

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٩٣ و ١٩٤ .

(٢) L,Eloge du Vin, p. 102 .

الكون ، وشهود السالك بذات الإلهية شهوداً يرى فيه كل شيء على أنه عدم فى ذاته بالقياس إلى الوجود الحق الواحد ، وهو وجود الله . أما مذهب ابن عربى فعلى الرغم من أنه يشترك مع مذهبى ابن الفارض والنابلسى فى وحدة الشهود هذه التى تظهر فى بعض نواحيه حين يتحدث عن الذوق والوجد وما ينكشف للسالك فيهما من شهود الوحدة وتجلى الرب للعبد ، فإن الأغلب عنده ليس وحدة للشهود بالمعنى الصوفى الذوقى الخالص ، كما هو عند ابن الفارض والنابلسى . وإنما الوحدة عنده وحدة للوجود بالمعنى الفلسفى النظرى ، وطريقه فى إثباتها ليس الذوق والوجد وما يجرى مجراهما من الأحوال الصوفية النفسية المجردة عن التفكير النظرى أو النظر العقلى فحسب ، بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر وتلتقى عنده الفلسفة بالتصوف بحيث يخيل إلينا ونحن نقرأ كثيراً من نصوص « فصوص الحكم » مثلا أننا إزاء كتاب فلسفى أكثر من أن نكون إزاء كتاب صوفى : ففى هذا الكتاب بصفة خاصة وفى بعض نواحى « الفتوحات المكية » نرى أن ابن عربى كثيراً ما يرجع إلى العقل ويستعين بالمنطق على إثبات وحدة الوجود ، الأمر الذى يجعل مذهبه ومنهجه مخالفين مخالفة قوية لمذهب كل من ابن الفارض والنابلسى . ولسنا ننكر بقولنا هذا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربى واتفاقهما فى بعض النواحى ، ولكن الذى ننكره هو هذه التسوية التى يفعلها درمنجم بين مذهبى الرجلين بشكل ينتفى معه كل تفريق بين الشاعر الصوفى والصوفى المتفلسف . ولهذا نرى أن بين وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربى تشابهاً من بعض الوجوه وتخالفاً من بعضها الآخر ، لعلنا نوفق فيما يلى إلى إظهارهما بما يكشف عن حقيقة الوحدة الفارضية وعلاقتها بالحب على وجه يمكننا من وضعها فى المكان اللائق بها من المذاهب الواحدية فى تاريخ التصوف الإسلامى .

٨ — ويتوقف تعرفنا لحقيقة هذه الوحدة ، على فهمنا لمعنى لفظة « الاتحاد » الذى وصل إليه ابن الفارض فى الطور الثالث من أطوار حبه ، ووصفناه فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ، وهل يدل هذا الاتحاد عند ابن الفارض على ما يدل عليه عند غيره من الصوفية ، أو أن له مدلولا خاصاً

وطابعاً معيناً يميزه عن مدلوله وطابعه عند هذا الغير ؟ فالاتحاد فى اصطلاح الصوفية بصفة عامة هو النظرية القائلة بأن اتحاد الخالق والمخلوق أمر ممكن . ويرى المحافظون على أحكام الشرع من الصوفية أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ليس معناه امتزاج الاثنين فى كائن واحد ، أو حلول الله فى الإنسان وتجسده فيه ، فإن ذلك من الآراء الضالة التى يرفضونها بحجة أن الاتحاد على هذا الوجه يتضمن مجانسة بين الوجودين ، وهذا ينا فى عقيدة التوحيد الحقيقى التى لا تقرر وجوداً حقيقياً غير وجود الله ؛ والاتحاد بهذا المعنى يتضمن وجود كائنين امتزج أحدهما بالآخر فصارا شيئا واحداً ، على حين أن الاتحاد عند هؤلاء الصوفية المتمسكين بالشرع ليس إلا فناء للظواهر فى الحق الواحد الأبدى ، ويعبرون عنه بقولهم « الفناء فى الحق » . وقد يستعمل لفظ « اتحاد » فى بعض الأحيان كما يستعمل اللفظان الصوفيان « وحدة » أو توحيد » للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها بل هى تستمد وجودها من الله ، وعلى هذا المعنى تكون الكائنات والله شيئا واحداً[1] . ويذهب بعض الصوفية إلى أن معنى الاتحاد عندهم هو فناء مراد العبد فى مراد الحق تعالى ، كما يقول عن بن وفا[2] . فمن أى هذه المعانى كان اتحاد ابن الفارض ؟

الحق أن اتحاد ابن الفارض لا يمكن تحديد معناه تحديداً دقيقاً أو تأويله تأويلا معيناً خاصاً به دون غيره من الصوفية : فإن نظرة مدققة فى بعض أبيات الشاعر تكفى لإظهارنا ، على أن الاتحاد عنده قد أخذ بطرف من كل المعانى الآنفة الذكر على وجه ما : فهو ليس امتزاجاً بين الرب والعبد من نوع الامتزاج الذى يؤدى إلى حلول الله فى الإنسان كحلول جسم فى جسم ، أو تخلل جرم لجرم ، كما يدل على ذلك قوله فى الخمرية :

وهامت بها روحى بحيث تمازجا اتـ ـحاداً ولا جرم تخلله جرم

(١) عبد الرزاق القاشانى : الاصطلاحات الصوفية طبعة شبرنجر ص ٥ .

(٢) الشعرانى : اليواقيت والجواهر – طبعة بولاق سنة ١٢٧٧ هـ ص ٨٠ – ودائرة المعارف الإسلامية ، مادة « اتحاد » .

وقوله فى التائية الكبرى :

متى حِلْتُ عن قولى أنا هى أو أقل وحاشا لمثلى أنها فى حَلَّتِ ٢٧٧

وهو قد يدل على ما يدل عليه المذهب القائل بأن كل الكائنات تستمد وجودها وحياتها من الحقيقة المحمدية التى لم يخرج عنها شىء كما يشير إلى هذا بقوله :

ولا تحسبن الأمر عنى خارجاً فما ساد إلا داخل فى عبودتى ٦٣٦

ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن شهود ولم تعهد عهود بذمة

فلا حى إلا عن حياتى حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة ٦٣٨

وهو يدل بعد هذا وذاك على فناء مراد العبد فى مراد الحق تعالى كما يظهرنا على ذلك قوله :

وكنت بها صباً فلما تركت ما أريد أرادتنى لها وأحبت ٢٠٤

فصرت حبيباً بل محباً لنفسه وليس كقول مر نفسى حبيبتى ٢٠٥

فأنت ترى من هذه الأبيات أن للاتحاد عند ابن الفارض معانى عدة يمكن أن يدل كل معنى منها على مذهب خاص ، ولكن شاعرنا قد أخذ هذه المعانى كلها وأدخلها فى مذهبه على وجه جعله ملائماً لأحكام الدين ، بخلاف غيره من الصوفية الذين قال بعضهم بالحلول ولم يقل بالامتزاج كالحلاج ، وقال بعضهم الآخر بوحدة الله والعالم ، وأنه لَيْسَ للعالم وجود غير وجود الله كابن عربى . على أنه وإن لم يكن معنياً بتحديد معانى الألفاظ والتدقيق فيها إلى الحد الذى يزيل كل شبهة ، ويمحو كل لبس ، ويوجه أفكاره توجيهاً واحداً مستقيما ، فإن لمذهبه فى الاتحاد مميزاته الخاصة التى تميزه من اتحاد الحلولية أو القائلين بوحدة الوجود ، كما أن بينه وبين أولئك وهؤلاء تشابهاً فى بعض الألفاظ والعبارات والأساليب . ولكى نتبين هذا كله ونتمكن من إظهار الوحدة الفارضية على حقيقتها ، فقد قسمنا كلامنا عن هذه المسألة الدقيقة إلى قسمين يشتمل كل منهما على صورة معينة : إحداهما صورة الوحدة الفارضية فى جملتها وفى طابعها الخاص الذى طبعت به ، والأخرى صورتها فى تفاصيلها التى تألفت منها ، وما عسى أن يكون فى هذه التفاصيل من العناصر الصوفية أو الفلسفية

الإسلامية وغير الإسلامية التى استقاها ابن الفارض من مذاهب غيره ، أو التى تشعر على أقل تقدير بأن بينه وبين أصحابها وجهاً من أوجه الشبه أو التقارب فى الأفكار والمنازع .

٩ — فأما الصورة الأولى فهى التى تمثل العلاقة بين حب ابن الفارض ووحدته من حيث هى نتيجة نهائية لهذا الحب ، ولا يمكن النظر إليها مستقلة عن الحالة النفسية التى أدرك فيها الشاعر هذه الوحدة بين نفسه وبين الذات الإلهية تارة ، وبين هذه الذوات وبين مظاهرها فى العالم الخارجى تارة أخرى ؛ وتبدو الوحدة هنا مختلفة كل الاختلاف عن وحدة الوجود بمعناها الفلسفى المعروف ؛ فقد رأينا عند الكلام على أطوار الحب فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى أن فناء ابن الفارض لم يكن فناء عن وجود السوى ، وهو هذا الفناء الذى قال عنه ابن قيم الجوزية إنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأنه ما ثم غير الله ، وينفى التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار ، وبأنه ليس ثمة فرق بين وجود الرب ووجود العبد ، ولا بين الله والعالم . لم يكن فناء ابن الفارض من هذا النوع ، بل كان من ناحية ، فناءً عن شهود السوى ، بمعنى أن الإنسان لا ينفى وجود ما سوى الله فى الخارج ، وإنما هو ينكر فى شهوده وحسه هذا السوى ، وكان من ناحية أخرى ، فناء عن إرادة السوى بمعنى أن المحب يفنى عن مراده بمراد محبوبه ، وهذا الفناء الأخير هو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، كما أن الاتحاد الذى يتضمنه صحيح لدى العقل (ابن قيم الجوزية)[١] . ولذا كان أخص ما يمتاز به الاتحاد الفارضى أنه حالة نفسية يشعر فيها المحب بأنه هو والذات الإلهية شيء واحد ، كما يشهد فيها تجلى الذات فى مظاهر الكون . ولو رجعنا إلى ما ذكرناه فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى عن بداية هذا الاتحاد ونهايته : وأنه كان فى بدايته سكراً للجمع وفى نهايته صحواً للجمع ، لتبينا أنه لم يخرج فى كلتا الحالتين عن كونه شعوراً نفسياً باتحاد المحب والمحبوب ، وأن الأمد بعيد بينه وبين وحدة

---

(١) انظر ص ١٨٧ — ١٩٢ من هذا البحث .

الوجود التي يقول أصحابها بالفناء عن وجود السوى ، ونفى الغيرية أو التفرقة بين الله والعالم . ولكن الذين يقرءون شعر ابن الفارض فى وصف اتحاده دون نظر إلى ظروفه النفسية يذهبون إلى أنه إنما يعبر عن وحدة الوجود التى يعبر عنها غيره من المعتنقين لها . ولعل تصريح ابن الفارض بأنه قد أدرك اتحاد ذاته بذات المحبوبة فى حال الصحو كما أدركها فى حال السكر ، كان مبرراً فى نظر البعض لأن يكون الشاعر من أصحاب وحدة الوجود زاعمين أنه إن صح أن يكون السكر حالا يغيب فيها الإنسان عن وعيه وعقله فيعبر عن مشاهداته بعبارات كتلك التى عبر بها ابن الفارض عن اتحاده ، فإنه لا يصح أن يكون الصحو حالا كالسكر ، ولا أن يكون حكم ما يقال فى أحدهما كحكم ما يقال فى الآخر ، إذ صاحب السكر غائب عن وعيه وعقله ، وأما صاحب الصحو فليس كذلك . غير أن الذين يذهبون هذا المذهب يستطيعون أن يلتمسوا لابن الفارض عذراً فيما عبر به عن اتحاده مع محبوبته فى صحوه ، إذا علموا أن صحو ابن الفارض ليس صحواً عادياًّ كالذى يشترطه الجنيد فى السالك منذ بداية سلوكه ، وإنما هو صحو يأتى بعد المحو والغيبة ، ولهذا لا يخرج عن كونه حالا صوفية من الحالات التى تتعاقب على نفس السالك ، لا سيما أن الفانى عن نفسه فى حال السكر ، كما كان ابن الفارض فى بداية اتحاده ، لا يُرد إلى أوصافه بعد زوال سكره عنه ، وعودة الصحو إليه ، بل يقام فى مقام البقاء بأوصاف الحق كما يقول الجنيد . ومن ثم كانت الوحدة التى أدركها ابن الفارض فى صحوه وحدة فى حال أقامه الله فيها ، وأشهده عليها ، وليست من قبيل وحدة الوجود التى يقررها العقل من حيث هو عقل خاضع لقواعد المنطق وأساليب النظر ، وغير متأثر بالأحوال النفسية التى يختلف حكمها عن حكم الأنظار العقلية[1] . وكأن ابن الفارض قد أحس بما سيوجه إليه من لوم ومؤاخذة فأفصح عن حقيقة مذهبه ، والتمس لنفسه العذر لدى العقل فى قوله عن ظهور المحبوبة له فى هذه الأبيات :

وأطيب ما فيها وجدت بمبتدا   غرامى وقد أبدى بها كل نذرة   ٣٣٤

(١) انظر ص ٢٠٠ – ٢١١ من هذا البحث .

ظهورى وقد أخفيت حالى منشداً بها طرباً والحال غير خفية
بدت فرأيت الحزم فى نقض توبتى وقام بها عند النهى عذر محنتى ٣٣٦

وإذا كان ذلك كذلك فقد تحرر ابن الفارض إذن من سلطان العقل ، وأطلق نفسه على سجيتها ، وخلى بينها وبين عاطفتها القوية العنيفة نحو محبوبته الحقيقية ، وعبر عن اتحاده بها وشهوده لها ، بعبارات قد يبدو بعضها لأول وهلة مستشنعاً ، وموهماً بوحدة الوجود التى تنافى أحكام الدين ، مما أدى إلى أن يختلط أمر وحدة الشهود ووحدة الوجود اختلاطاً لا يكاد يبين معه موقف الرجل بشكل واضح ، وهل وحدته التى يصفها هى عين وحدة ابن عربى وأشباهه من متفلسفة الصوفية ، أو هى مختلفة عنها : فنحن نراه يتحدث عن التجلى وهو هذه النظرية التى جرَّحها ابن تيمية ، وأثبت مناقضتها للدين الصحيح ، ولكنه فى حديثه عن هذا التجلى إنما يمزجه بوجده ، ويلبسه هذا الثوب النفسانى الذى يميزه عن ابن عربى فى أكثر نواحى مذهبه ، فاسمع إليه حيث يقول :

جلت فى تجليها الوجود لناظرى ففى كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتنى هنالك إياها بجلوة خلوتى
وطاح وجودى فى شهودى وبنت عن وجود شهودى ما حياً غير مثبت
وعانقت ما شاهدت فى محو شاهدى بمُشهده للصحو من بعد سكرتى
ففى الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت ٢١٤

لترى أن المحبوبة فى تجليها له قد أظهرته أيضاً على الوجود فإذا هو يراها فى كل مرئى رؤية عينية ، وأنه لما انكشف له باطنه وجد أنه أصبح والمحبوبة شيئاً واحداً عند هذا التجلى ، فلم يعد يرى لنفسه وجوداً إلى جانب وجود المحبوبة ، لأن وجوده قد امَّحى فى شهوده ، وأنه قد أصبح فى صحوه بعد سكره فانيا عن الوجود الظاهر ، متحققا بوجود المحبوبة التى سقط كل تمايز بين ذاته وذاتها . وكيف يمكن أن تكون وحدة ابن الفارض وحدة للوجود وهو يبين لنا الفرق بين الوجود والشهود ، وبين حاله فى إدراك أحدهما وحاله فى إدراك الآخر ، فيقول فى وصف نفسه قبل أن ينكشف عنه الحجاب ، وحين لم يكن مستطيعاً للتخلص من الثنوية :

كذا كنت حينا قبل أن يكشف الغطا — من اللَّبْس لا أنفك عن ثَنَوية ٢٣٠
أروح بفقد بالشهود مؤلفى — وأغدو بوجد بالوجود مشتتى
يفرقنى لبى التزاماً بمحضرى — ويجمعنى سلبى اصطلاماً بغيبتى
إخال حضيضى الصحو والسكر معرجى — إليها ومحوى منتهى قاب سدرتى ٢٣٣

ألا ترى إلى البيت الثانى من هذه الأبيات كيف يكشف فى وضوح عن معنى كل من الشهود والوجود ؟ فالشهود عند شاعرنا هو علة فقده لوجوده الذاتى ، واتحاده بذات محبوبته ، على عكس الوجود ، فإنه علة وجده لذاته وتفرقته عن ذات محبوبته . ثم ألا ترى إلى البيت الثالث الذى يؤكد فيه الشاعر ذلك الفرق بين الوجود والشهود ؛ فيقول إن العقل هو علة التفرقة الحاصلة عند إدراك الوجود ، كما أن الغيبة عن هذا العقل هى علة الجمع ، أو الاتحاد الحاصل فى الشهود ، الأمر الذى يجعل للفظ الوجود معناه الخاص عند ابن الفارض الذى يضعه فى مرتبة هى دون مرتبة الشهود من حيث إدراك الوحدة بين المحب والمحبوب ؟ وليس أدل على هذا من استعماله للفظى « الوجود والشهود ، فى قوله » :

وشفع وجودى فى شهودى ظل فى اتـ — حادى وتراً فى تيقظ غفوتى ٤٥٣

وفى قوله :

تعانقت الأطراف عندى وانطوى — بساط السوى عدلا بحكم السوية ٤٩٠
وعاد وجودى فى فنا ثنوية الـ — وجود شهوداً فى بقا أحدية ٤٩١

فالبيتان الأول والثالث صريحان فى إظهارنا على أن ابن الفارض حريص كل الحرص على أن يعبر عن الثنوية (الشفع) بالوجود ، وعن الأحدية (الوتر) بالشهود ، مما لا يدع مجالا للريب فى أن للوحدة التى يصورها معناها الخاص الذى يختلف عن معناها عند القائلين بوحدة الوجود ؛ وأن الخير كل الخير هو أن نطلق على وحدة ابن الفارض اسماً نستمده من مدلولات الألفاظ التى يستعملها وتميزها به عن غيرها ، فنقول وحدة شهود (Panenthéisme)

لا وحدة وجود (Panthéisme) وهو الاسم الذى يصح إطلاقه على مذهب ابن عربى فى جملته .

١٠ — هذه هى وحدة ابن الفارض من الناحية اللفظية ، أما من الناحية المعنوية ، أو قل من الناحية المذهبية ، فإن ابن الفارض لم يكن ، كما أشرنا فى أوائل هذا الفصل ، فيلسوفاً ولا صاحب منطق بأى معنى من معانى هاتين اللفظتين ، إنما هو شاعر صوفى وصاحب ذوق وحال ، غلبت عليه العاطفة القوية ، وخضعت نفسه لسلطانها ، وانتهت به فى آخر الأمر إلى شهود الوحدة ، أو وحدة الشهود التى سقط فيها كل تمايز بينه وبين الذات الإلهية ، وفنى معها كل وجود فردى عند تجلى الذات تجلياً لا يشهد معه غيرها ، بل يشهد معه الذات متجلية فى كل مرئى ، فإذا هو يصيح من أعماق نفسه كالمجنون أو كالسكران قائلا :

متى حلت عن قولى أنا هى أو أقل   وحاشا لمثلى أنها فىّ حلت   ٢٨٧

وقائلا :

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى   عرجت وعطرت الوجود برجعتى   ٣٢٦

وعن أنا إياى لباطن حكمـــة   وظاهر أحكام أقيمت لدعوتى

فغاية مجذوبى إليهـــا ومنتهى   مراديه ما أسلفته قبل توبتى [1]   ٣٢٨

وإن ابن الفارض فى تعبيره عن الاتحاد بمثل هذه العبارات ، وفى حاله التى أدرك فيها هذا الاتحاد كان مشابهاً من بعض الوجوه للحسين بن منصور الحلاجُ ومخالفاً له من بعض الوجوه الأخرى : أليس قول ابن الفارض فى البيت ٢٧٧

---

(١) تشتمل هذه الأبيات على مراتب الاتحاد وهى ثلاث : (ا) المرتبة الأولى وقد عبر عنها بقوله « أنا إياها » ، وصاحب هذه المرتبة يقول « أنا المحبوبة » ، «أنا الحق» .(ب) المرتبة الثانية وقد عبر عنها بقوله « أنا إياى » وهى نتيجة فناء التفرقة عيناً وأثراً ، وصاحبها يقول « أنا أنا » ، وهى غاية الاتحاد . (حـ) المرتبة الثالثة :وقدعبر عنها بذكر رجوعه عنها وعن بدايةعروجهمن الأولى ونهايته فى الثانية بقوله « ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت » وهذه المرتبة الثالثة نتيجة بقاء المحب بمحبوبته ، ورجوعه عن صرف الجمع إلى مقام التفرقة مع الجمع ، وصاحب هذه المرتبة يقول « أنا عبدها » (كشف الوجوه الغر — ج ٢ ص ١٠ — ١١) .

« أنا هى » وقوله فى البيت ٣٢٦ « أنا إياها » هما بعينهما قول الحلاج « أنا الحق » وقوله « أنا من أهوى ومن أهوى أنا »[١] : وإلى هنا يتفق ابن الفارض مع الحلاج ، ولكنهما يفترقان بعد ذلك إذا لا حظنا أن عبارات ابن الفارض صريحة فى التعبير عن الاتحاد بمعنى الشهود الآنف الذكر ، ولا تنطوى إلا عليه أو على ما يناسبه ؛ أما عبارات الحلاج ، وإن كانت مشعرة فى ظاهرها بالاتحاد ، فإنها قد انطوت على معنى آخر مخالف كل المخالفة للاتحاد كما عرفه ابن الفارض ، ومناف بالتالى لأحكام الشرع وتعاليمه ؛ ذلك بأن الحلاج كان حلولياً يعتقد بحلول المحبوب فى المحب ، أو اللاهوت فى الناسوت دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما ، وذلك إذا فنى العبد عن صفات العبودية ، وحلت محلها صفات الربوبية ؛ والحلول بهذا الوجه لا ينفى الاثنينية بين المحب والمحبوب ، كما ينفيها اتحاد ابن الفارض : فمؤدى مذهب الحلاج هو أنه على الرغم من إمكان اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية تحت ظروف خاصة ، وفى حالة معينة يبلغ فيها الإنسان درجة معينة من الصفاء ، فإن هذا الاتحاد بينهما لا يكون جوهرياً أو ذاتياً تمتزج فيه الطبيعتان امتزاجاً تصيران فيه طبيعة واحدة ، إذ مهما بلغ الإنسان من هذا الصفاء ومن الفناء عن نفسه فى حال الاتحاد ، فإنه يظل مع ذلك محتفظاً بشخصيته ، مثله فى ذلك كمثل الماء إذا مزج بالخمر فإنه لا يصير خمراً مع هذا الامتزاج . وإلى هذا الحلول يشير الحلاج بقوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا[٢]

وبقوله :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى   مثل جرى الدموع من أجفانى
وتحل الضمير جوف فؤادى   كحلول الأرواح فى الأبدان[٣] .

---

(١) Al - Hallaj : Le Divan : Journal Asiatique, Janvier - Mars 1931, p. 93.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٩٣ .   (٣) المرجع نفسه ، ص ١٣٣ .

وإلى نفى الامتزاج بين اللاهوت والناسوت يشير بقوله :

« . . . . وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لا هوتيتك غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير ممازجة لها »[١] .

وبقوله :

« من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ولا يشبههم بوجه من الوجوه و لا يشبهونه »[٢] .

فالحلاج إذن حلولى ينظر إلى اللاهوت والناسوت ، أو الرب والعبد ، أو المحبوب والمحب ، على أنهما شيئان متمايزان فى ذاتهما وحقيقتهما ؛ ولكنه يعتقد كذلك أن اللاهوت يمكن أن يتحد بالناسوت إذا بلغ هذا الأخير درجة خاصة من الفناء والصفاء الروحى ، وأن هذا الاتحاد معناه تخلل شىء لشىء آخر دون أن يمتزج به ، وهذا مخالف كل المخالفة للمذاهب الواحدية الأخرى سواء ما كان منها قائلا بوحدة الشهود كمذهب ابن الفارض ، أو ما كان قائلا بوحدة الوجود كمذهب ابن عربى : فليس الاتحاد عند ابن الفارض تخللا لجسم فى جسم ، ولا حلولا لطبيعة الله فى طبيعة الإنسان ، وإنما هو فناء عن شهود ما سوى الله فناء تامًّا بحيث لا يشهد السالك إلا ذاتـًا واحدة هى ذات الله التى فنيت فيها كل الذوات . وها نحن أولاء قد رأينا من الأبيات التى أثبتناها له آنفا كيف عبر عن اتحاده فى لغة الشهود التى لا تحتمل غير تأويل واحد هو أنه لا يشهد إلا ذاتـًا واحدة هى الذات الإلهية ، وأن شهوده لها ليس معناه أنه كان قبل الشهود وجوداً مستقلا عن وجود الذات ثم اتحد الوجودان ، وامتزج أحدهما بالآخر ، بحيث صارا وجوداً واحداً فى ذلك الشهود ، أو أن أحدهما حل فى الآخر وتخلله كما يتخلل جسم جسما آخر ، ولكن معناه نفى الثنوية بين الله والإنسان من ناحية ، ونفى التعدد بين الله والكائنات من ناحية أخرى ، وإثبات أنه فى شهوده لا يرى إلا ذاتـًا واحدة قد انعدم إلى جانبها كل شىء .

---

(١) Quatre Textes relatifs à Hallaj, p. 51.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٩ .

وليس أدل على مذهب ابن الفارض فى هذه المسألة من أبياته التى يعبر فيها عن شهوده للوحدة بما ينفى الامتزاج والحلول اللذين لا يكونان دائماً إلا بين شيئين مختلفين ذاتاً وطبيعة ، فإنه فى هذه الأبيات قد نفى المعية والاثنينية نفياً لا يدع مجالا للشك فى أن الاتحاد أو الوحدة عنده مختلفان كل الاختلاف عما كانا عليه عند الحلاج . قال ابن الفارض بعد أن تحدث عن ظهور الذات الإلهية وتجليها بصورة العشاق والمعشوقات من فتيان العرب وفتياتهم[1] :

ومـــا زلت إياهـــا وإياى لم تزل	ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحبت ٢٦٣
وليس معى فى الملك شىء سواى والـ	ـمَعِيـَّةُ لم تخطر على ألمعيـَّة ٢٦٤

وقال أيضاً :

وأستار لبس الحس لما كشفتها	وكانت لها أسرار حكمى أرخت ٥٢٥
رفعت حجاب النفس عنها بكشفى الـ	ـنقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا	صفاتى ومنى أحدقت بأشعة
وأشهدتنى إياى إذ لا سواى فى	شهودى موجود فيقضى بزحمة ٥٢٨

فالبيت الثانى من البيتين الأولين والبيت الرابع من الأبيات الأخيرة يكفيان لإظهارنا على مبلغ الفرق بين اتحاد الحلاج واتحاد ابن الفارض ؛ فإن هذا الأخير بنفيه للمعية وللسوى فى البيتين المشار إليهما قد نفى أيضاً إمكانية الحلول الذى لا يمكن أن يكون إلا بين شيئين يتحد أحدهما مع الآخر أو يحل أحدهما فى الآخر ، على حين أن الأول كان صريحاً فى اعتناقه للحلول كما تنطق به نصوصه التى أثبتناها آنفاً . ومن هنا كان ابن الفارض واحدى المذهب وكان الحلاج اثنينيه .

١١ — وإذا لم يكن اتحاد ابن الفارض اتحاداً من نوع اتحاد الحلاج وحلوله فماذا عسى أن يكون إذن ؟ لقد ضرب ابن الفارض مثلا أبان فيه عن حقيقة مذهبه فى هذه الناحية ، وأنه ملائم لأحكام الكتاب والسنة مما يؤدى

---

(١) انظر الأبيات ٢٤١ — ٢٦٢ من التائية الكبرى.

فى النهاية إلى إظهار الفرق بينه وبين الحلول الذى ينافى هذه الأحكام ؛ فشاعرنا يضرب المثل بظهور جبريل للنبى عليه الصلاة والسلام فى صورة دحية الكلبى ، ويرى أنه ليس فى ظهور جبريل بهذه الصورة حلول ، ولكنه شىء آخر مستمد من القرآن والحديث اسمه « اللبس » ، يختلف عن الحلول فى أن هذا الأخير يتضمن تداخل الطبيعة الإلهية فى الطبيعة الإنسانية كتداخل الروح فى البدن ، على حين أن « اللبس » كما يفهم من مؤدى أبيات ابن الفارض الآنفة الذكر ، والأبيات التى سنوردها بعد ؛ عبارة عن الفكرة القائلة بأن الإنسان إذا كشف عنه حجاب الحس ، وفنى عن علائق النفس ، وأصبح فى حالة من الروحانية لم تكن له من قبل ، استطاع أن يشهد شهوداً ذوقياً ، الذات الإلهية المطلقة عن كل قيد ، المنزهة عن كل تعين ، كما يقول ابن الفارض ، وقد وصف لنا هذه الحال التى وصل إليها فى هذه الأبيات :

وعانقتنى لا بالتزام جوارحى الـ ... جوانح لكنى اعتنقت هويتى ٥٣٠

وأوجدتنى روحى وروح تنفسى ... يعطر أنفاس العبير المفتت

وعن شرك وصف الحس كلى منزه ... وفىّ وقد وحدت ذاتى نزهتى ٥٣٢

واستطاع أن يتبين أيضاً أن الله لم يخلق المظاهر الكونية إلا ليظهر نفسه لنفسه لا لغيره ، لأنه ليس ثمة معه فى الوجود غيره حتى يظهر نفسه له ، كما سبق أن نفى المعية والسوى فى البيتين ٢٦٤ و٥٢٨ . ونحن إذا تأملنا ما ينطوى عليه مذهب ابن الفارض من أنه شهود لا يعترف فيه بغير الذات الواحدة بحيث لا يدع منفذاً للحلول أو ما يشبه الحلول من الأفكار الضالة التى نسبها إليه خصومه من الفقهاء ، وإذا تدبرنا كذلك أبياته التى صرح فيها بالاتحاد تارة وباللبس تارة أخرى ، كما صرح بنفى الحلول عن عقيدته حيث يقول :

متى حلت عن قولى أنا هى أو أقل ... وحاشا لمثلى أنها فى حلت ٢٧٧

إلى أن يقول :

وها دحية وافى الأمين نبينا ... بصورته فى بدء وحى النبوءة ٢٨٠

أجبريل قل لى كان دحية إذ بدا ... لمهدى الهدى فى هيئة بشرية

وفى علمه عن حاضريه مزية ... بماهية المرئى من غير مريـة
يرى ملكا يوحى إليه وغيره ... يرى رجلا يدعى لديه بصحبة
ولى من أتم الرؤيتين إشارة ... تنزه عن رأى الحلول عقيدتى
وفى الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ... ولم أعد عن حكمى كتاب وسنة[1] ٢٨٥

أقول إذا تدبرنا هذا كله أمكننا أن نستخلص منه النتائج التالية :

١ — ابن الفارض يشبه الحلاج فى حاله وفى عاطفته : فكلاهما رجل سيطر الحب على نفسه سيطرة قوية .

٢ — مذهب ابن الفارض يختلف عن مذهب الحلاج فى أن أولهما لايمت إلى الحلول بصلة ، بل إن الاتحاد الذى هو نقطة الارتكاز فيه يصح أن يطلق عليه اسم الشهود أو اللبس ، على حين أن مذهب الثانى اتحادى فى ظاهره وحلولى فى جوهره ؛ ولهذا كان مذهب ابن الفارض واحدياً ومذهب الحلاج اثنينياً .

٣ — مذهب ابن الفارض من حيث هو لبس ، مستمد من القرآن الكريم والحديث الشريف ، فى حين أن مذهب الحلاج من حيث هو حلول متأثر بالأفكار المسيحية القائلة باللاهوت والناسوت وبحلول الأول فى الثانى .

٤ — لم يكن ابن الفارض فى ضربه المثل بظهور جبريل للنبى فى صورة دحية ، وفى قوله عن هذا الظهور إنه لبس ذكر فى القرآن ، وإنه لم يتجاوز به حدود الكتاب والسنة ، مدعياً لعقيدة ضالة أراد أن يسترها وراء هذه الألفاظ والعبارات ليدخل فى روع المعارضين له الطاعنين عليه أن مذهبه ملائم لأحكام الكتاب والسنة ومستمد منهما ؛ ولكنه كان على العكس من ذلك صادقاً فيما

---

(١) قال تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون . ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم مايلبسون » : « (سورة ٦ الأنعام : الآيتان ٨ —٩) ؛ وقال تعالى : « أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد » (سورة ٥٠ ق :الآية١٥) وقال عليه الصلاة والسلام : « رأيت ربى فى صورة شاب أمرد » .وقال أيضاً : « خلق آدم على صورة الرحمن » . وقال أيضاً : « المؤمن مرآة المؤمن » .

يقول ، وفيما أيد به مذهبه من الإشارة إلى اللبس الذى ورد فى القرآن الكريم والحديث الشريف . ولو سلمنا جدلاً أن اللبس الوارد فى القرآن لا يدل تماماً على كل ما يدل عليه شهود ابن الفارض ، فقد يكون عدم وجود أى أثر من آثار الحلول الصريحة فى هذا الشهود كافياً لإثبات أن ابن الفارض لم يقرر كالحلاج فكرة منافية لأحكام الإسلام ، ومستمدة من تعاليم مسيحية عارضها القرآن بشدة ، وأبان عن وجه البطلان فيها .

١٢ — على أن هناك شاعراً صوفياً فارسياً آخر قد يكون أقرب إلى مشاركة ابن الفارض فى مذهبه فى التجلى ، وإن كان فى الوقت نفسه من الآخذين بمذهب الحلاج فى الحلول ، وأعنى بذلك الشاعر جلال الدين الرومى المتوفى سنة ٦٧٢ هـ ، فكما كان ابن الفارض يقرر أن الذات الإلهية قد جلت له الوجود فى تجليها حتى أصبح يشهدها فى كل مرئى (البيت ٢١٠ من التائية الكبرى) ، كذلك جلال الدين الرومى كان يرى أن العوالم الظاهرة ليست إلا صوراً لذات الله ، وأن هذه الصور ليست حقيقية فى ذاتها لأنها غير موجودة ، ولأن الوجود الحقيقى الذى لا يفنى ، والحقيقة التى لا تبلى ، إنما هو ذات الله وحده . فكل من الشاعر المصرى والشاعر الفارسى يذهب إلى أن مظاهر الوجود المتكثرة ، وصوره المتعددة ليست فى الحقيقة إلا طائفة من المجالى التى تتجلى فيها الذات بحيث لا يشهد المتحقق بالشهود مظهراً أو صورة منها إلا ويشهد الذات فيه . ولكن جلال الدين الرومى لا يلبث أن يفترق عن ابن الفارض ليتفق مع الحلاج فى القول مثله بالحلول ، ولعل حلوله كان أوسع نطاقاً ، وأبعد آفاقاً من حلول الحلاج ، فأكثر ما يظهر حلول الحلاج فى العلاقة بين اللاهوت أو الله أو المحبوب ، وبين الناسوت أو الإنسان أو المحب ، فى حين أن حلول جلال الدين الرومى — إلى جانب اتخاذه هذه الصورة الخاصة التى هى أخص خصائص الحلول عند الحلاج — يتخذ صورة أخرى أعم وأشمل ، وهى التى يظهرنا من خلالها على حلول الصفات الإلهية فى كل ذرة من ذرات الأكوان : فأما الصورة الأولى فيدل عليها خطابه لمحبوبه حيث يقول : « سعيدة هذه اللحظة

التى أرانى وإياك فيها جالسين فى القصر ، بما لنا من صورتين ووجهين ، ولكن بما لك ولى من روح واحدة »[١] . وأما الصورة الثانية فيدل عليها اعتقاده أن كل ذرة فى الوجود إنما تظهر صفة من صفات الله ، لأن هذه الصفات تتجلى وتحل فى هذه الذرات بمقادير مختلفة[٢] . ومن هنا نستطيع أن نقول إن جلال الدين الرومى كان شهودياً كابن الفارض ، وحلولياً كالحلاج . وليس من شك فى أن ابن الفارض كان أكثر توفيقاً ، وأسلم منطقاً من الحلاج وجلال الدين الرومى ؛ إذ أن وحدته التى انتهى إليها فى شهوده كانت أكثر ملاءمة لمذهبه فى الاتحاد ، وأقدر على نفى الاثنينية بين الله والإنسان ، ومحو الكثرة التى تفرق بين الله وبين مظاهر الكون ، من حلول الحلاج ومن شهود الرومى اللذين على ما تشعر به عباراتهما من اتحاد ووحدة ، فإن عنصر الحلول عندهما لا يلغى الاثنينية والكثرة إلغاء تاما ، ولا يثبت الوحدة إثباتا لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

١٣ — ولعل فى مذهب ابن عربى ناحية لا تكاد تختلف فى كثير أو قليل عن مذهب ابن الفارض فى إثباته لوحدة الشهود ونفيه للحلول ، كما أن فيه ناحية أخرى مناقضة له كل المناقضة ، لا فى أن ابن عربى يعارض فيها الوحدة ويثبت الحلول ، بل لأن الشيخ الأكبر قد اصطنع فى الأولى منهج ابن الفارض الذوقى النفسانى الخالص ، ووصل عن طريقه إلى وحدة الشهود التى لا يقول معها بالحلول ، على حين أنه فى الثانية قد اصطنع منهجه هو ، الذى ليس ذوقاً خالصا ولا شعوراً نفسانياً بحتاً ، وإنما هو منهج قد اختلط فيه عنصر الذوق بعنصر العقل ، وأثبت به وحدة من نوع آخر غير وحدة الشهود ، وأعنى بها وحدة الوجود التى تختلف عن الأولى فى معناها ، وتتفق معها فى نفى الحلول ، فأما وحدة الشهود عند ابن عربى فتظهر واضحة جلية حيث يتحدث فى الباب الثانى والخمسين بعد المائتين من « الفتوحات المكية »

---

(١) Divani Shamsi Tabriz, Trans. Nicholson, p. 153.

(٢) عبد اللطيف الطيباوى : التصوف الإسلامى العربى ، ص ١٦٧ .

عن الاتحاد ، فيضرب مثلا بالقمر وبأنه ليس فيه شيء من نور الشمس ، ولا أن الشمس تنتقل إليه بذاتها ، بل القمر مجلى لها ؛ وكذلك العبد ليس فيه شيء من خالقه ولا حل فيه . يضاف إلى هذا ما ذكره ابن عربي فى « الرسالة الغوثية » من أن الاتحاد حال ، وأن من آمن بالاتحاد الذاتى قبل وقوع الحال فقد كفر ، ومن أراد التعبير عنه بعد الوصول إليه فقد أشرك ؛ وما ذكره فى كتاب « الجلالة » من أنك إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته فى مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذى يكون بين الموجودين . فإن مرادهم من الاتحاد ليس إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود ، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به ، معدوماً بنفسه ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به ، فإنه محال[1] . ناهيك بأن ابن عربي قد تكلم عن الاتحاد بين المحبوب والمحب والرب والعبد على نحو ما تكلم عنه الصوفية من أصحاب الفناء أمثال الحلاج وابن الفارض ، وذكر هذا الحديث القدسى الذى يستدلون به على ذلك الاتحاد وهو : « . . . ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى . . . » واستغل هذا الحديث استغلالاً انتهى منه إلى أن العبد بعد فنائه يصبح عين الحق لا صفته ، ومن حيث ذاته يصبح عينه الثابتة فى العلم الإلهى[2] . فابن عربي هنا كابن الفارض صاحب ذوق وحال وفناء ، يرى مثله هذا الاتحاد الذى يشهده السالك بين نفسه وبين الذات الإلهية إذا صفت منه هذه النفس وبلغت من الروحانية هذه الدرجة التى تمكنها من شهود ذلك الاتحاد ، الأمر الذى يستخلص منه أن ابن عربي فى هذه الناحية من نواحى مذهبه لم يكن

---

(١) اقتبس السيد مصطفى البكرى أقوال ابن عربى المتضمنة لهذه المعانى فى كتابه : (السيوف الحداد ، فى أعناق أهل الزندقة والإلحاد) القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ص ٦٥ .

(٢) العلم الشامخ ص ٤٥١ .

من أصحاب وحدة الوجود (Panthéisme) ، ولكنه من أصحاب وحدة الشهود (Panentheisme) . ولسنا نزعم هنا أن ابن عربى كان فى كل مذهبه من أصحاب وحدة الشهود دون أن يكون من أصحاب وحدة الوجود بحال ما ؛ بل إنه كان فى إحدى نواحيه من القائلين بوحدة الشهود التى رأيناها آنفاً ، ورأينا مبلغ تطابقها مع وحدة ابن الفارض ؛ وكان فى ناحية أخرى من المعتنقين لوحدة الوجود بمعناها الفلسفى وبمنهجها الذى — وإن كان ذوقياً — قد اشتمل على عنصر العقل والاستدلال المنطقى . وهذه الناحية الثانية هى التى غلبت على مذهب ابن عربى حتى أصبح لا يعرف إلا بها عند أكثر القدماء والمحدثين الذين أوردنا آراءهم فى أوائل هذا الفصل : فأولئك وهؤلاء ينظرون إلى مذهب ابن عربى على أنه وحدة للوجود فى عمومه ، شأنه فى هذه الوحدة كشأن اسبينوزا ، وفاتهم أنه من ناحية أخرى وحدة للشهود هى أشبه ما تكون بمذهب ما لبرانش المعروف باسم الشهود فى الله (La Vision en Dieu) ، وأنه هنا موافق لابن الفارض ، على حين أنه هناك مخالف له ، ومتفق مع اسبينوزا .

١٤ — ويمكننا أن نبين بعد هذا مقدار الفرق بين وحدة الشهود كما يدل عليها مذهب ابن الفارض فى جملته ومذهب ابن عربى فى أحد وجهيه من ناحية ، وبين وحدة الوجود التى هى وجه ثان لمذهب ابن عربى من ناحية أخرى . ولعل أول ما يظهر من ابن عربى هو أن ثقته فى الأحوال وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية ، وإلا لما قال عن الحلاج إنه ليس من أهل الاحتجاج . ومصدر هذا القول أن الحلاج كان صاحب غيبة وفناء ، وصاحب الغيبة والفناء أكثر ما يكون سكران دهشاً لا يؤبه له ولا يعتبر بكلامه . وإذا كان هذا هو رأى ابن عربى فى واحد من أصحاب الأحوال الذين كان ابن الفارض منهم فلا يبعد إذن أن ينظر إلى ابن الفارض كما نظر إلى الحلاج ، وأن يترتب على ذلك أن تكون هذه الوحدة التى شهدها ابن الفارض فى فنائه عن نفسه والتى أقرها ابن عربى فيما سلف ، لا يبعد أن تكون من ضعف الأساس الذى أقيمت عليه والشك فى سلامة الحال الذى

شوهدت فيه بحيث ينصرف عنها ابن عربي إلى وحدة أخرى قد تكون أقوى أساساً ، وأدق منهجاً ، وأبلغ فى التعبير عما يقصد إليه . وهذا ما وصل إليه بالفعل حيث أسس مذهبه فى وحدة الوجود على دعائم ليست مستمدة من الأحوال فحسب ، بل هى مؤيدة كذلك بنظر فيه شيء غير قليل من التأثر بأساليب الفلاسفة حين يريدون أن يثبتوا نظرية من نظرياتهم . وحسبنا أن نبين الفروق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود فيما يلى :

١ — المنهج الذى اصطنعه ابن الفارض للوصول إلى إدراك الوحدة الشهودية لمنهج ذوقى نفسانى ، عدته الفناء عن البشرية ، وهو من هذه الناحية منهج شخصى ذاتى لا يعتمد على العقل ؛ وأما المنهج الذى استعان به ابن عربى على إثبات الوحدة الوجودية فحظ العقل فيه لا يقل عن حظ الذوق والشعور . فابن عربى يرى فى « الفتوحات » أن أحدية كل شيء معقولة بحيث لا يمترى فيها من له مسكة عقل ونظر صحيح . وأنت إذا نظرت إلى هذا الواحد فلا بد أن تحكم عليه بأن له رتبة يكون عليها فى الوجود : فإما أن يكون مؤثراً ، أو مؤثراً فيه ، وإما أنه لا يكون واحداً منهما ، وإما أن يكون المجموع : فالمؤثر هو الفاعل ، والمؤثر فيه محل الانفعال ، فما فى الوجود إلا المجموع [١] . فهذا الأسلوب المنظم المرتب ، وهذا التقسيم لمراتب الوجود ، أشبه ما يكون بأسلوب أصحاب النظر وتقسيمهم ، منه بكلام أصحاب الأحوال والمواجيد .

٢ — وحدة ابن الفارض التى أدركها سواء فى محوه أم فى صحوه لا تخرج عن كونها حالا أقامه الله فيها ، بمعنى أنه لو جاز أن يسلبه الله هذه الحال ، لما شاهد هذه الوحدة ؛ وأما وحدة ابن عربى فحقيقة واقعة دائمة . سواء أدركها الإنسان أم لم يدركها . وإن التعدد فى الوجود أمر تقضى به الحواس الظاهرة والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية بين الله والكون على ما هى عليه فى الواقع ونفس الأمر ؛ فوجود الحق فى مذهب ابن عربى هو عين وجود الخلق لا فرق بينهما إلا من حيث وجهة النظر الاعتبارية : بمعنى أنك إذا نظرت إلى أحدهما سميته لاهوتاً ورباً ومحبوباً ، وإذا نظرت إلى الآخر سميته

(١) الفتوحات المكية ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ج ٤ ص ٢٩٤ .

ناسوتاً وعبداً ومحباً ، والحقيقة الواقعة هى أنهما فى ذاتهما عين واحدة كما يدل على ذلك قوله :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته   وليس يدريه إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة   وهى الكثيرة لا تبقى ولا تـذر[1]

ومن هنا كانت وحدة الشهود عند ابن الفارض عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين المشاهِد والمشاهَد ، لا نفى هذا التكثر والتعدد عن حقيقة الوجود ، إذ ابن الفارض رجل قد انتهى من سلوكه إلى الاستغراق فى بحر التوحيد فاضمحلت ذاته وفنيت فى ذات الحق ، فغاب عن كل ما سواه ، ولم يشهد فى الوجود إلا الله ، وهذا هو ما يعرف عند القوم بـ « الفناء فى التوحيد » . أما وحدة ابن عربى الوجودية فهى عبارة عن إسقاط التكثر والتعدد فى الوجود العينى ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شىء ، وألغت كل تكثر أو تعدد سواء فى الشهود الشخصى أم فى الوجود الحقيقى ، بحيث تصبح الأشياء جميعاً من عين واحدة ، بل تكون هى هذه العين الواحدة ، لأن الكل فى الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة .

٣ — مذهب ابن الفارض من حيث هو شهود للوحدة أو وحدة فى الشهود مصطبغة بهذه الصبغة النفسية التى تبيناها ، أدنى ما يكون إلى مذهب فلسفى ظهر فى أوربا فى القرن السابع عشر للميلاد ، وأعنى به مذهب مالبرانش المعروف باسم «الشهود فى الله» (La Vision en Dieu) : ووجه ذلك أن مالبرانش يرى أن هناك اتحادين يحصل أحدهما بين روح الإنسان وجسده من ناحية ويحصل الآخر بين روحه وبين الله من ناحية أخرى[2] ، وأن أهم هذين الاتحادين هو الاتحاد بالله . وهذا الاتحاد هو ما انتهى إليه ابن الفارض فى الطور الثالث من أطوار حبه كما نعلم . ويدعو مالبرانش إلى النضال ضد

(١) فصوص الحكم : القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ٦٩ .

(٢) Preface de a Recherche de la Vérité.

نير البدن على الروح ، وإلى أن يولى الإنسان وجهه نحو الله الذى قد اشتمل وحده على كل الحقائق وكل النور[١] . وفى هذا يتفق الفيلسوف المسيحى مع الصوفى المسلم ، إذ يرى هذا الأخير أن سبيل الاتحاد بالله وشهود الحقيقة هو الفناء عن أهواء النفس وشهوات البدن . وفوق هذا كله فإن ما لبرانش يقول إن الله قد اشتمل على كل المعانى واحتواها فى ذاته التى نشهد فيها كل شيء ، ونشهدها فى كل شيء ، وبأن معرفتنا للموجودات إنما تأتى عن طريق الكشف الذى يكشف به الله لبصائرنا عن حقيقة هذه الموجودات . ونحن قد تبينا مما أسلفنا أن ابن الفارض يقول بمثل هذا ولا يكاد يعدوه ، ناهيك بأنه يقول بشمول الذات الإلهية لكل المظاهر الجميلة التى لم تكن عنده إلا مجلى تتجلى الذات الإلهية فيه وتظهر ، كما يدل على ذلك قوله فى مخاطبته للمحبوبة الحقيقية :

ووصف كمال فيك أحسن صورة	وأقومها فى الخلق منه استمدت	٧١
ونعت جلال منك يعذب دونه	عذابى وتحلو عنده لى قتلتى	
وسر جمال عنك كل ملاحـــة	به ظهرت فى العالمين وتمت	٧٣

وقوله الذى يتحدث فيه عن هذه المحبوبة :

لئن جمعت شمل المحاسن صورة	شهدت بها كل المعانى الدقيقة	٣٧٤
فقد جمعت أحشاى كل صبابة	بها وجوى ينبيك عن كل صبوة	٣٧٥

وكأنى بابن الفارض حين يقول فى البيت ٣٧٤ عن محبوبته إنها إن كانت مشتملة على كل صورة جميلة ، فإنه يشهد فيها كل المعانى الدقيقة ، كأنى به حين يقول هذا القول قد وصل إلى نتيجة هامة من النتائج التى وصل إليها ما لبرانش بعده بنحو أربعة قرون : فمما لا شك فيه أن ابن الفارض فى البيت المشار إليه قريب من مالبرانش الذى يقول إننا لا نشهد الأشياء فى نفسها ، وإنما نحن نشهد معانيها فى الله وبالله[٢] ، غير أن ابن الفارض — وإن كان

(١) Bouillier : Hist. de la Philos. Cartésienne, Tome II, p. 61 - 62.

(٢) المرجع والجزء نفسيهما : ص ٧١ .

متفقاً مع مالبرانش هذا الاتفاق الغريب — قد اختلف عنه اختلافاً يظهر في أن الشاعر الصوفي المسلم قد غلبت عليه النظرة الواحدية أكثر مما غلبت على الفيلسوف المسيحي ، وكان من نتائج ذلك ما ذهب إليه أولهما من المبالغة في التعبير عن الوحدة ، هذه المبالغة التي انتهت به إلى القول بأن الذات الإلهية حين تظهر له في غيرها لا يرى سواها ، كما يقول في هذه الأبيات :

ناب بدر التمام طيفَ محيا ك لطرفي بيقظتي إذ حكاكا
فتراءيت في سواك لعين بك قرت وما رأيت سواكا
وكذاك الخليل قلب قبلي طرفه حين راقب الأفلاكا

أما مالبرانش فكان أكثر اعتدالا من ابن الفارض ، وأقل مبالغة منه : فذهب إلى أن شهودنا للأشياء في الله ليس معناه أننا نرى عين ذاته المطلقة عن كل تعين ، بل معناه أننا نرى هذه الذات بالنسبة إلى المخلوقات التي تشارك فيها ، لا سيما أن ما نشهده في الله ناقص وقابل للتجزئة والتشكل والتكثر ، على حين أن الله بسيط وكامل إلى غير نهاية[1] . وأكبر الظن أن يكون هذا الفرق بين ابن الفارض ومالبرانش راجعاً إلى أن أولهما كان ينظر إلى المسألة بعين العاطفة ، على عكس ثانيهما الذي كان ينظر إليها بعين العقل .

هذا فيما يتعلق بمذهب ابن الفارض وما عسى أن يكون له من توجيه فلسفي له نظيره بين المذاهب ذات الصبغة الفلسفية الحقة .

أما مذهب ابن عربي في وحدته الوجودية فيختلف عنه في أن المذهب الذي يمكن أن يقابله بين مذاهب الفلاسفة هو مذهب اسپينوزا وليس مذهب مالبرانش ؛ فابن عربي في ناحية مذهبه التي تمثل وحدة الوجود وتخالف ناحيته الأخرى التي تمثل وحدة الشهود كما عرفناها عنده ، وتبينا مبلغ تشابهه فيها مع

---

(١) Bouillier : Hist. de la Philos. Cartésienne, Tome II, p. 71.

ابن الفارض ، قد قرر الوحدة الذاتية بين الله والعالم كأن يقول : « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها »[١] وقرر كذلك أن التفرقة بين ذات الله وذات المخلوقات آتية من وجهة النظر التى ينظر الإنسان منها إلى كل من ذات الله وذوات المخلوقات على حدة ، بحيث إذا نظر من وجه قال حقاً ، وإذا نظر من وجه آخر قال خلقاً ، ومع ذلك فالعين واحدة يعرفها من كان له بصر ، كما يدل على ذلك قوله فى الأبيات التى أثبتناها آنفاً[٢] . فلا فرق عنده إذن بين الواحد والكثرة إلا بالاعتبار والنظر ، والعارف يستطيع أن يدرك بطريق الذوق وحدتهما ، الأمر الذى رأى معه الشيخ الأكبر أن الحس الظاهر والعقل عاجزان كل العجز عن إدراك الحقائق . واسپينوزا قد أثبت أن كل موجود إنما يوجد فى الله ، ولا شىء يوجد أو يدرك بغير الله ، ويدلل على ذلك بقوله إنه لا يوجد ولا يدرك جوهر آخر دون الله الذى هو شىء يوجد فى ذاته ، وأما الأعراض أو المظاهر المتغيرة فلا يمكن أن توجد إلا فى جوهر[٣] ، ولهذا لم يكن هناك جوهر آخر خارج عن الجوهر الإلهى ، كما لم يكن الله علة خارجة عن الموجودات ، وإنما هو علة مولدة لها غير مستقلة عنها[٤] . وإذا كان ذلك كذلك فقد ترتب عليه ألا يكون الله علة وجود هذا أو ذاك من الأجسام الإنسانية فحسب ، بل هو كذلك عين ذاتها التى لا يمكن إدراكها إلا من خلال ذات الله[٥] . وفوق هذا كله فإن اسپينوزا يقسم المعارف إلى ثلاثة أقسام أساسية ، يندرج فى القسم الأول منها ضربان هما معرفة تأتى عن طريق التجربة الغامضة والمعول فيها على الأشياء الجزئية التى تتمثل لعقلنا مختلطة مضطربة على غير حقيقتها ؛ ومعرفة تأتى عن طريق الدلالات كأن نذكر أشياء معينة إذا قرأنا أو سمعنا كلمات معينة فيتكون لدينا عن تلك الأشياء أفكار معينة شبيهة بهذه الأفكار

---

(١) الفتوحات المكية : القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٢) فصوص الحكم : القاهرة سنة ١٣٢١ هـ ص ١٠٥ ص ١٩٩ من هذا البحث .

(٣) Ethique, Part I, prop. XV.

(٤) نفس المرجع والقسم : قضية ١٨ .

(٥) نفس المرجع ، قسم ٥ : قضية ٢٢ .

التى نتخيل من خلالها الأشياء ؛ ويطلق اسپينوزا على هذين الضربين اسم معرفة الجنس الأول ، وهى المعرفة التى تنشأ عن المسموع والمقول والمتخيل ، وأما القسم الثانى فهو ما يسميه اسپينوزا بمعرفة الجنس الثانى فتدخل فيه المعرفة العقلية التى نعرف بها طبائع الأشياء عن طريق ما لدينا من الأفكار المشتركة والمعانى الكلية ، وأما القسم الثالث وهو معرفة الجنس الثالث فيشتمل على المعرفة الحدسية التى تنشأ من البدء بفكرة كاملة لصفة معينة من صفات الله والانتهاء إلى المعرفة التامة لذات الأشياء . ومعرفة الجنس الأول هى عند اسپينوزا مصدر الخطأ ، فى حين أن معرفة الجنسين الثانى والثالث هى مصدر الصواب[1] .

وظاهر من موازنة ما قاله ابن عربى بما قاله اسپينوزا فى هذا القدر الذى يتشابه المذهبان هذا التشابه القوى الذى ليس فى الفكرة قدمنا إلى أى حد الأساسية التى يرتكز عليها كل منهما فحسب ، بل هو يكاد يكون فى التفاصيل أيضاً . وإن هذه الموازنة لتنتهى بنا إلى أن نلاحظ :

١ — أن قول ابن عربى بأن الله خلق الأشياء وهو عينها ، وبأن العين واحدة ، وبأنه لا فرق بين الواحد والكثير إلا بالاعتبار ، يشبه قول اسپينوزا بأنه لا يوجد شىء خارج عن الله ، وبأن الأعراض أو المظاهر المتغيرة لا يمكن أن توجد إلا فى الجوهر الإلهى الذى ليس علة وجودها فحسب ، بل هو كذلك عينها .

٢ — أن ابن عربى حين يقول إن التفرقة بين الحق والخلق ناشئة من النظر والاعتبار بوجه دون وجه ، ومن الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية ، وبأنه لا يستطيع إدراك هذه الوحدة على ما هى عليه إلا من كان له بصر ، لا يكاد يخرج فى هذا كله عما قاله اسپينوزا حين قسم المعارف وانتهى من تقسيمها إلى أن الحس والمخيلة وأضرابهما مصدر الخطأ ، بمعنى أن المعرفة الحاصلة عن طريقها ليست معرفة يقينية تكشف عن الحقيقة ؛ وإنما المعرفة اليقينية الصحيحة هى المعرفة الحدسية . أليس إنكار اسپينوزا على الحس والمخيلة معرفة الحقيقة على ما هى عليه هو عين قول ابن عربى إن الحس

(١) Ethique. Part II prop. XL, note II, - & prox. XLI.

الظاهر والعقل قاصران عن إدراك الوحدة الحقيقية بين الحق والخلق ؟ ثم أليس إيثار اسپينوزا للمعرفة الحدسية هو عين قول ابن عربى إن إدراك الوحدة لا يستطيعه إلا من كان له بصر مثله ؟ بلى ! إن ابن عربى واسپينوزا متفقان فى هذا اتفاقا واضحاً لا تكاد ترى معه فرقاً بينهما إلا فى أن ابن عربى ، بحكم صوفيته ، اتهم العقل كما اتهم الحس بالقصور عن معرفة الحقيقة ، على عكس اسپينوزا فإنه كان فيلسوفا ، وفيلسوفاً عقلياً بنوع خاص ، وهو لهذا قد اعترف بقيمة العقل وقدرته وبيقينية المعرفة الحاصلة عن طريقه . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الرجلين حول هذه النقطة التى لا بد من أن يختلف فيها أحدهما عن الآخر ليتبين الفرق بين التصوف والفلسفة ، فإن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود أدنى إلى مذهب اسپينوزا بقدر ما رأينا من تقارب بين مذهب ابن الفارض فى وحدة الشهود وبين مذهب مالبرانش فى الشهود فى الله .

ولعل فى القدر الذى قدمنا فى هذا الصدد ما يكفى لإظهار الفرق بين وحدة ابن الفارض وبين وحدة ابن عربى ، وقد خلطهما أكثر القدماء والمحدثين على نحو ما تبينا فى هذا الفصل وفى الفصل الرابع من الكتاب الأول ؛ فها نحن أولاء نرى أن الاعتراضات التى يوجهها ابن تيمية إلى الاتحادية ، إن صحت بالقياس إلى مذهب ابن عربى ، وإلى مذاهب تلاميذه المتأثرين به حقيقة ، فهى لا تصح بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذى وضح أن الاتحاد فيه لم يكن حقيقة واقعة بين ذات الله وذات الإنسان ، ولا بين ذات الله والمخلوقات على نحو ما كانه عند ابن عربى ؛ بل هو بخلاف ذلك شهود للذات الإلهية الأحدية على أنها كل شىء ، وشهود لكل شىء فى هذه الذات ، وذلك فى حال معينة ، وتحت شروط خاصة ، وصاحب الحال مقهور مغلوب على أمره ليس له من نفسه إلا ما أراده الله له وما أظهره عليه ، فهو إذن معذور غير مؤاخذ . يضاف إلى هذا أنه على الرغم من تشابه ابن الفارض مع الحلاج وجلال الدين الرومى وعفيف الدين التلمسانى [1] ، فإن شاعرنا لم ينته فى مذهبه

---

(١) يرى عفيف الدين التلمسانى (المتوفى ٦٩٠ هـ) أنه ليس ثمة غير ولا سوى بوجه من الوجوه ، وأن العبد إنما يشهد السوى مادام محجوباً ، فإذا انكشف حجابه رأى أنه لا أثر للغيرية =

الذى تظهرنا عليه هذه الصورة التى صورناه فيها إلى مثل ما انتهى إليه الحلاج والرومى والتلمسانى من النتائج التى تعارض معارضة قوية روح الإسلام وتعاليمه : فالحلاج والرومى قد انتهيا إلى الحلول ، وكان الحلاج فى ذلك أكثر تطرفاً ، وعبارته أدل على تأثره بالعقائد المسيحية القائلة بحلول اللاهوت فى الناسوت ؛ والتلمسانى قد انتهى إلى أقوال ما أظن أن مسلما يسمعها إلا ويحكم على قائلها بأنه إما أن يكون مسلوب العقل ، وإما أن يكون متعمداً لهذا الكفر الصريح الذى يدل عليه قوله : « البنت والأم والأجنبية شىء واحد ليس فى ذلك حرام علينا ، وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا حرام فقلنا حرام عليكم » ؛ وقوله « القرآن كله شرك ليس فيه توحيد ، وإنما التوحيد فى كلامنا[1] . . » وأما ابن الفارض فلم يقل بالحلول ، وهو إن استعمل لفظتى اللاهوت والناسوت فإن استعماله لهما لم يكن كاستعمال الحلاج كما سنتبين ذلك فى موضعه من الكلام على الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض ؛ وهو لم يقل قولا يشبه من قريب أو من بعيد ما قاله التلمسانى فيما أثبتناه له آنفا . ولعل معترضاً يقول : إن التلمسانى كان صاحب حال ، ولا يبعد أن تكون أقواله المستشنعة قد صدرت عنه وهو فى حال السكر والدهش ؛ ولكننا نرد عليه بأن ابن الفارض كان كالتلمسانى خاضعاً لسلطان الوجدوغلبة الحال ، بل كان أكثر ما يكون غائباً عن نفسه وحسه ، ومع ذلك لم تصدر عنه كلمة واحدة جارحة لعقيدة الإسلام أو مشعرة بكفر .
ومن هنا كان ابن الفارض معتدلا فى حاله وفى مقاله يعبر عن وحدته بعبارات قد تبلغ حداً بعيداً من المبالغة والإسراف فى بعض الأحيان ، ولكنها مع ذلك

= وعلى الجملة ليس عند التلمسانى فى الوجود غير الله ، وإنما الكائنات أجزاء من الله وأبعاض له : منه بمثابة الأمواج من البحر :

البحر لاشك عندى فى توحده وإن تعـدد بالأمـواج والزبد
فلا يغرنك ماشاهدت من صور فالواحد الرب سارى العين فى العدد

ولهذا كان التلمسانى شبيهاً بابن الفارض إذ يرى مثله أن الكثرة لاوجود لها إلا فى أعين المحجوبين أما الذين انكشف حجابهم ووصلوا إلى حال الشهود فقد استطاعوا أن يدركوا الوحدة وأن يعاينوا أن الرائى عين المرئى والمشاهد عين المشهود .(مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٤ ، ص ٢٣) .

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٤ ، ص ٢٣ .

معقولة مقبولة لا تنفر المسلمين من صاحبها .

نستخلص إذن من كل ما تقدم فى هذه الصورة التى أظهرنا فيها مذهب ابن الفارض :

١ – أن هذا المذهب لم يكن اتحاديا بمعنى أن الاتحاد فيه عبارة عن وحدة الوجود كما زعم ابن تيمية ودى ماتيو وغيرهما من القدماء والمحدثين ، بل كان واحديـًا بمعنى أن الاتحاد فيه مرادف للشهود الذى هو حضور الذات وانكشافها لعين السالك . وفرق ما بين وحدة الوجود ووحدة الشهود كفرق ما بين الحقيقة الواقعة فى ذاتها مستقلة عن حس الإنسان وشعوره وعقله ، وبين الحقيقة من حيث إدراكها فى حالة خاصة وتحت تأثير شعور معين .

٢ – أن ابن الفارض لم يكن خارجاً على الكتاب والسنة لأن فناءه الذى كان سبيله إلى إدراك الوحدة لم يكن فناء عن وجود السوى ، ولكنه فناء عن شهوده وإرادته ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكن ابن الفارض حلوليا ، بل هو ، كما رأينا ، قد رفض الحلول ونزه عقيدته عنه ؛ وهذا الرفض والتنزيه لم يكونا من باب الكلام الظاهر الذى يتخذ منه بعض الملاحدة ستاراً يحجبون وراءه أغراضهم . ولكن ابن الفارض كان صادقاً فى رفضه وفى تنزيهه ، لأن طبيعة مذهبه كما صورناه فى هذه الصورة تقتضى ألا يكون الرجل حلوليا أو شبيهاً بالحلولية . ناهيك بأن رفضه للحلول ليس مقصوراً على حلول الله فى الإنسان فحسب ، إنما هو يتناول أيضاً حلول الأرواح فى الأجسام بالمعنى المعروف باسم النسخ أو التناسخ كما يدل على ذلك قوله فى مخاطبته لمريده فى « التائية الكبرى » :

ومن قائل بالنسخ والمسخ واقع ... به إبرأ وكن عما يراه بعزلة ٦٥٢

ودعه ودعوى الفسخ والرسخ لائق ... به أبداً لو صح فى كل دورة[1] ٦٥٣

---

(١) التناسخ على أربعة مذاهب : (ا) النسخ وهو القول بأن الروح الإنسانى لايزال متعلقاً بالبدن الإنسانى ، فإذا انقطع تعلقه من بدن تعلق فى الحال ببدن آخر فى الرحم . (ب) المسخ وهو تحول الإنسانية إلى الحيوانية كأن يمسخ الناس قردة وخنازير وفيلة . وهو ضد النسخ . (حـ) الفسخ وهو انتقال الروح وتعلقه بجسم نباتى لانحطاطه عن درجة الحيوانات . (د) الرسخ وهو القول بأن الروح=

٣ – أن ابن عربى لم يكن من أصحاب وحدة الوجود فحسب ، بل كان كذلك من أصحاب وحدة الشهود ، على عكس ما كان يظن أكثر المتقدمين والمتأخرين ، الأمر الذى نلاحظ معه أن مذهبه كان فى ناحيته الأولى منافياً لتعاليم الإسلام قابلا لأن ينسحب عليه نقد ابن تيمية ، على حين أنه فى الناحية الثانية كمذهب ابن الفارض ملائم لأحكام الكتاب والسنة ، أو هو على أقل تقدير يمكن أن يلتمس له فيه العذر الذى يلتمس دائماً لأصحاب الأذواق الخاضعين لسلطان الأحوال ؛ ولهذا كان درمنجم فى نظره إلى مذهب ابن عربى موفقاً حين اعتبره وحدة للشهود ، ومخطئاً حين نظر إليه على أن الأمر فيه ليس أمر وحدة للوجود بمعناها الحديث المعروف لدى الغربيين ، إنما هى وحدة للشهود من نوع وحدة ابن الفارض والنابلسى لا أكثر ولا أقل . وها نحن أولاء قد أثبتنا إلى أى حد كان ابن عربى فى ناحية من نواحى مذهبه مشبهاً كل الشبه لفيلسوف من كبار فلاسفة وحدة الوجود الأوربيين فى العصر الحديث وهو اسپينوزا ، كما أثبتنا إلى أى حد يمكن أن يبعد مذهب ابن الفارض فى وحدته الشهودية عن مذهب اسپينوزا فى وحدة الوجود ، ويقرب من مذهب مالبرانش فيما يسميه هذا الأخير بـ « الشهود فى الله » .

١٥ – رأينا من الصورة الأولى التى عرضناها لمذهب ابن الفارض كيف كان هذا المذهب متأثراً بالحالة النفسية التى أدرك فيها صاحبه وحدة المحب والمحبوبة ، ووحدة المحبوبة والمظاهر الكونية ، بحيث كانت هذه الوحدة فى جملتها وحدة شهودية مختلفة عن الوحدة الوجودية ؛ ولكننا إذا نظرنا إلى هذه الوحدة فى تفاصيلها مستقلة عن تلك الحالة النفسية ، تبين لنا أنه قد اختلط بها بعض العناصر الغريبة عن الإسلام ، وأن من هذه العناصر ما له نظيره عند الحلاج فى حلوله ، وعند ابن عربى فى وحدة وجوده ، وعند أفلوطين فى فيوضاته .

= تنتقل من بدن إنسانى إلى جسم حيوانى ، ومن جسم حيوانى إلى جسم نباتى ، ومن نباتى إلى معدنى وجمادى (كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية تحت رقم أدب ١٢٧٥ ، ج ٢ ، ص ٣٧١) .

غير أن ابن الفارض حين مزج هذه العناصر الغريبة بوحدته لم يستعملها على ما كانت عليه عند أصحابها الذين استمدت من مذاهبهم ، وإنما هو قد يستعمل فى بعض الأحيان ألفاظاً يستعملها الحلاج مثلا ، ولكنه يدل بها على معنى غير الذى يقصده هذا الأخير ؛ وهو قد يتفق فى بعض الأحيان الأخرى مع غيره من الصوفية فى بعض الأفكار ، ويختلف عنهم فى الألفاظ التى تصاغ فيها هذه الأفكار ؛ وهو قد يتفق بعد هذا وذاك مع غيره من الصوفية أو الفلاسفة فى اللفظ والمعنى والفكرة التى يدور حولها كل من اللفظ والمعنى . وإن الكشف عن هذه العناصر التى امتزجت بوحدة شاعرنا على أى وجه من أوجه الامتزاج ، وتعرف ما عسى أن يكون بين ابن الفارض وبين غيره من الصوفية والفلاسفة من دلائل الشبه أو الخلاف ، هو ما نرمى إلى إظهاره من خلال الصورة التالية التى سنعرض فيها لبعض التفاصيل التى انطوت عليها وحدة ابن الفارض .

١٦ — ولعل الحلاج هو أحد صوفية المسلمين الذين استقى ابن الفارض منهم بعض العناصر التى يتألف منها مذهبه ، ولكنه قد غير فى هذه العناصر تارة من ناحية اللفظ ، وتارة أخرى من ناحية المعنى ، كما نتبين ذلك مما يلى :

١ — أراد ابن الفارض أن يستصغر شأن الأراجيف التى أثارها خصومه حول مذهبه ، وأن يثبت أنه لم يكن من القائلين بالحلول فاستعمل لفظة قد توهم بادئ ذى بدء أنه استعملها على نحو ما كان يستعملها الحلاج . قال ابن الفارض :

وكيف وباسم الحق ظل تحققى تكون أراجيف الضلال مخيفتى ٢٧٩

فقد يظن أن « الحق » فى هذا البيت يقابل « الحق » فى مقالة الحلاج المشهورة التى قال فيها : « أنا الحق » والذى لاشك فيه أن اتفاق ابن الفارض والحلاج فى هذا اللفظ ليس معناه اتفاقاً فى المعنى ؛ لأن ابن الفارض إنما يقصد بالحق أحد أسماء الله الحسنى ؛ أما الحلاج فإنه يريد بالحق « الجوهر المخلوق به » كما يدل على ذلك قوله وقد سئل عن هذا الحق فأجاب : « معل

الأنام ولا يعتل »[1] . ومن هنا يمكننا أن نقول إن ابن الفارض يظهرنا فى بيته المشار إليه على أنه كان من هؤلاء الصوفية الذين يروضون أنفسهم باختيار اسم من أسماء الله وترديده ترديداً طويلا حتى يتحقق بحقيقة ذلك الاسم . كأن يختار أحدهم اسم « اللطيف » ويختار الآخر اسم « العليم » ... إلخ . وقد اختار ابن الفارض اسم « الحق » ورد ده حتى تحقق به ولم يعد يخشى ما ينسج حوله من الأباطيل ، وأهمها اتهامه بالحلول الذى نزه عقيدته عنه بعد ذلك فى الأبيات التالية للبيت المذكور (٢٨٠ — ٢٨٥) أما الحلاج فإنه بقوله « أنا الحق » أراد أن يعبر عن اتحاده بالذات الإلهية التى هى علة لكل شىء وليست معلولة لشىء ؛ وهو بهذا يظهرنا على نهاية اتحاد العبد بالرب ، بخلاف ابن الفارض فإنه يظهرنا على بداية السلوك التى يأخذ الإنسان فيها نفسه بألوان من الرياضات من بينها ترديده لاسم الحق .

٢ — على أن ابن الفارض إن كان مختلفاً عن الحلاج فى معنى « الحق » برغم اتفاقه وإياه فى لفظه ، فإنه قد عبر عن كلمة الحلاج « أنا الحق » بعبارات وإن اختلفت عنها فى اللفظ فقد اتفقت معها فى المعنى : فقد وصل ابن الفارض فى نهاية أطوار حبه إلى شهود وحدة المحب والمحبوبة ، وأراد أن يعبر عن هذه الوحدة فقال فى البيت ٢٧٧ « أناهى » وفى البيت ٣٢٦ « أنا إياها » . ثم قال بعد ذلك :

فما عالم إلا بفضلى عالم ولا ناطق فى الكون إلا بمدحتى ٣٣١

أليس قول ابن الفارض « أنا هى » أو « أنا إياها » إلا عين قول الحلاج « أنا الحق » ؟ أليست « هى » و « إياها » وهما عند ابن الفارض الضميران العائدان على المحبوبة التى هى الذات الإلهية ، إلا « الحق » الذى هو عند الحلاج عبارة عن هذه المحبوبة ، أو هذه الذات ؟ ثم أليس قول ابن الفارض وقد اتحد بمحبوبته وتحدث بلسانها إن فضله هو الأصل أو العلة فى وجود كل

---

(١) Kitab al- Tawasin, Paris 1913, p. - 171.

عالم ، إلا أسلوباً آخر للتعبير عن قول الحلاج فى الحق إنه « معل الأنام ولا يعتل » ؟ بلى! إن التشابه بين ابن الفارض والحلاج فى هذه المسألة أظهر وأوضح من أن تخفيه الألفاظ أو العبارات التى تختلف فى ظاهرها عند أحدهما عما هى عليه عند الآخر ، والتى تدل دلالة قوية على معنى واحد هو اتحاد العبد بالرب اتحاداً هو الحلول عند الحلاج ، والاتحاد المطلق عند ابن الفارض .

٣ — ولا يقف أمر التشابه بين الحلاج وابن الفارض عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى مسألة أخرى لها قيمتها فى فلسفة الحلاج التصوفية من ناحية أنها تمثل العنصر المسيحى الذى اختلط بالإسلام منذ أيام الفتح ، وكان يظهر بعد ذلك عند الصوفية من حين إلى حين متخذاً صوراً مختلفة ومعانى متباينة ، ولكنها على اختلافها وتباينها مردودة إلى أصلها فى العقائد المسيحية ، وأعنى بهذه المسألة نظرية اللاهوت والناسوت التى قال بها الحلاج وغيره من الذين عاصروه كأبى الحسين النورى ، والذين جاءوا بعده كابن عربى وابن الفارض[1]

---

(١) يظهرنا استعمال الحلاج للفظتى اللاهوت والناسوت وقوله بحلول الأول فى الثانى على الأثر الذى تركته المسيحية فى التصوف الإسلامى منذ الفتح : فقد فتح المسلمون البلاد وهى مملوءة بالنصارى فى مصر وبلاد المغرب والأندلس والشام وقد اختلفت الطوائف المسيحية حول مسألة اللاهوت والناسوت : فاليعاقبة (فى مصر والنوبة والحبشة) كانوا يرون أن المسيح هو الله والإنسان اتحدا فى طبيعة واحدة هى المسيح . والنساطرة (فى الموصل والعراق وفارس) ، والملكانية (فى صقلية والأندلس والشام) ، أولئك وهؤلاء كانوا يقولون بأن للمسيح طبيعتين متمايزتين : الطبيعة اللاهوتية والطبيعة الناسوتية . واختلفت هذه الطوائف أيضاً فى تصوير اتحاد اللاهوت بالناسوت : فقال اليعاقبة إنه كاتحاد الماء يلقى فى الخمر فيصيران شيئاً واحداً ، وقالت النسطورية إنه كاتحاد الماء يلقى فى الزيت ، فكل واحد منهما باق بحسبه ، وقالت الملكانية إنه كاتحاد النار فى الصفيحة المحماة . (الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٥٣ ، وفجر الإسلام ، الطبعة الأولى ج ١ ص ١٤٩ — ١٥٠) .

ويحدثنا القرغانى عن اللاهوت والناسوت فيقول : إنهما لم يردا فى كلام العرب ولا فى الشرع ، وإنه قيل إنهما من موضوعات النصارى حيث استعملوها وأرادوا باللاهوت سر الإلهية وبالناسوت الطبيعة وقالوا إن اللاهوت كما هو تلبس بالناسوت ودخل فيه ، وكفروا بهذا التقييد والحلول ، كما قال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ؟ » . ويروى القرغانى أن أول من استعمل هاتين اللفظتين من الأولياء هو النورى فى قوله :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فى خلقه ظاهراً ... فى صورة الآكل والشارب

أكثر الحلاج من استعمال كلمتى « اللاهوت والناسوت » ، وكان لكل منهما معانيها التى تبدو فى ظاهر الأمر مختلفة متفاوتة . والحقيقة أنها تدور حول فكرة معينة ، وتدل على معنى واحد . وقد استعمل كذلك ألفاظاً أخرى كمرادفات للاهوت والناسوت تدل على المعنى الذى يرمى إليه ؛ فالناسوت عند الحلاج قد يكون عبارة عن خلق آدم الذى خلقه الله على صورته ليرى نفسه فيه كما تظهرنا على ذلك نظرية الإنسان الكامل المعروف عند الحلاج باسم « هوهو » والذى يدل عليه قوله فى هذه الأبيات :

سبحان من أظهر ناسوته ... سرسنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهراً ... فى صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب[1]

ويطلق الحلاج على اللاهوت والناسوت اسمى « الطول والعرض » وتقابل نظرية الطول والعرض هذه النظرية اليونانية التى صبغها مترجمو الأفلاطونية الجديدة بالصبغة الإسلامية ، وهى النظرية القائلة باثنينية عالم الأمر أو عالم

= ثم استعملهما الحلاج فقال مناجياً ربه حالة القتل والصلب : « اللهم إنك أنت المتجلى من كل جهة ، المتخلى عن كل جهة ، بحق قيامك بحق ، وقيامى بحقك ، وقيامى بحقك يخالف قيامك بحق ، لأن قيامى بحقك ناسوتية ، وقيامك بحق لاهوتية . . . » (منتهى المدارك : ج ٢ ، ص ٣٠)

ولكن البيتين المذكورين آنفاً اللذين ينسبهما الفرغانى إلى النورى يوجدان فى (الطواسين) مضافاً إليهما بيت ثالث حيث ينسبهما الأستاذ ماسينيون إلى الحلاج . وقد ذكر هذا البيت الثالث بعدالبيتين السابقين وهذا نصه :

حتى لقد عاينه خلقه ... للحظة الحاجب بالحاجب

(الطواسين ص ١٣٠) . وسواء أكان النورى أول من استعمل من صوفية المسلمين لفظى اللاهوت والناسوت ، أم أكان الحلاج ، فإن استعمال الأخير لهما أكثر وتأثير المسيحية عليه أغلب .

وعلى كل حال فقد عاش النورى والحلاج فى عصر واحد ، وكان النورى بغدادى المولد والنشأة توفى سنة ٢٩٥ هـ كما يقول القشيرى فى رسالته ص ٢٠ . وبغداد هى كما نعلم مركز لطائفة النساطرة ، فلا يبعد أن يكون الرجلين كليهما قد تأثرا بالبيئة التى عاشا فيها وبالعقائد التى كانت تسود هذه البيئة ، وأن يكون أحدهما أكثر استعداداً للتأثر من الآخر . ومن هنا كان الحلاج ممثلا يحق لهذا الأثر المسيحى فى التصوف الإسلامى .

(١) Kitab al-Tawasin, Paris 1913, p. 129 - 130.

الغيب ، أو عالم الأرواح وعالم الخلق ، أو عالم الشهادة ، أو عالم الأجسام .
والمفهوم من كلام ابن عربى عن الحلاج أن الطول عند هذا الأخير معناه الروحانية والعرض معناه الطبيعة ؛ فقد قال ابن عربى فى فتوحاته عن الحلاج : « ... كان يقول باللاهوت والناسوت ، وأين هو ممن يقول العين واحدة ، ويحيل الصفة الزائدة ... العرض محدود والطول ظل ممدود[١]...» فظاهر هنا أن قول الحلاج باللاهوت والناسوت أو بالطول والعرض لم يرق فى نظر ابن عربى ، وذلك لأن الأمد بعيد بين مذهبى الرجلين ، إذ تؤدى نظرية الحلاج إلى الاثنينية التى توجد بين الطول والعرض ، على حين أن ابن عربى ينتهى إلى إثبات الوحدة المطلقة أو العين الواحدة . يضاف إلى هذا اعتناق الحلاج لعقيدة الحلول التى لا تتفق والاثنينية بحال ما ، على عكس ابن عربى فإنه لم يعتنق الحلول ولم يقل به : فالناسوت عند الحلاج عبارة عن الطبيعة البشرية التى هى فى جملتها روح وبدن ، أو طول وعرض ، كما يقول الحلاج ، وإن الطبيعة الإلهية لا يمكن أن تتحد بالطبيعة البشرية إلا بواسطة حلول شبيه بحلول الروح الإنسانى فى البدن الإنسانى على حد تعبيره هو[٢] . وعلى كل حال فقد كان الحلاج أثنينى المذهب يقول باللاهوت الذى هو الطبيعة الإلهية وبالناسوت الذى هو الطبيعة البشرية وبحلول الأول فى الثانى .

أما ابن عربى فإنه استعمل لفظى الحلاج « اللاهوت والناسوت » كما استعمل ألفاظاً أخرى ترادفهما ، كالذات والحق فإنهما عنده مرادفان للاهوت ، وكالصورة والخلق فإنهما مرادفان للناسوت ، ومع ذلك فإن الفرق فى معنى الألفاظ ، وفى وجهتى النظر بين الرجلين مايزال جوهريًّا : إذ الحلاج ينظر إلى « اللاهوت والناسوت » ، أو « الطول والعرض » على أنهما شيئان مختلفان ذاتاً وطبيعة ، وإلى أن اللاهوت يمكنه أن يحل فى الناسوت فى حدود شروط خاصة ؛ أما ابن عربى فإن اللاهوت والناسوت عنده وجهان اعتباريان ، والحقيقة أن العين

---

(١) نفس المرجع ص ١٤٢ — ١٤٣ .

(٢) Kitab al - Tawasin, Paris 1913. p. 131 - 132.

واحدة من المجموع فى المجموع على حد تعبيره . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن اللاهوت عند ابن عربى عبارة عن الوجه الروحى الدائم من أوجه الحقيقة المطلقة ، وإن الناسوت عبارة عن الوجه المادى المتنوع فى صوره ، المتعدد فى مظاهره .

ولعل ابن الفارض حين يقول فى البيت التالى :

ولم آله باللاهوت عن حكم مظهرى ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتى ٤٥٥

وقد استعمل « اللاهوت والناسوت » على نحو مقارب من استعمال ابن عربى لهما : فاللاهوت عند شاعرنا هو هذا الوجه الروحانى الذى أدركه فى مقام الجمع الذى لا تفرقة فيه ، والناسوت هو هذا الوجه المادى الذى يدركه الإنسان عادة إذا لم يكن من أصحاب الجمع ، فينظر إلى الوجود بعين الكثرة والتفرقة. وبعبارة أخرى يمكن أن نقول إن اللاهوت هنا هو مظهر الوحدة التى يتحقق بها السالك بين ذاته وذات الله فى مقام الجمع ، على حين أن الناسوت هو مظهر الكثرة أو البشرية الذى يفرق فيه السالك وهو فى مقام التفرقة بين ذات الله وذوات المخلوقات . وكأنى بابن الفارض يريد أن يصور لنا مبلغ ماوصل إليه من الكمال فى شهوده للحقيقة بحيث أصبح نظره بعين الجمع إلى اللاهوت مساوياً لنظره بعين التفرقة إلى الناسوت ، أو قل إنه فى كلا النظرين وإدراك الوجهين لا يشهد إلا حقيقة واحدة وذاتاً واحدة هى حقيقة الله وذاته . وليس أدل على ذلك من قوله إن اشتغاله باللاهوت لم يلهه عن الناسوت ، كما أن إقباله على الناسوت لم يصرفه عن اللاهوت ؛ وهذا هو ما يعرف فى اصطلاح الصوفية ؛ بالفرق الثانى ، الذى يجمع فيه بين شهود حق وخلق ، رب وعبد ، فى آن ، فيعطى المشاهد العبودية حقها من الخضوع والخشوع والافتقار والانكسار[1] . ولو تأملنا بيت ابن الفارض المتقدم على البيت الآنف الذكر حيث يقول :

وإسراء سرى عن خصوص حقيقة إلى كسيرى فى عموم الشريعة ٤٥٤

(١) السيوف الحداد ص ٤٠ .

لرأينا أن الحقيقة وهى علم الباطن، أو مشاهدة اللاهوت والوحدة، لا تختلف أو تنافى عنده الشريعة، وهى علم الظاهر أو معرفة الناسوت والتفرقة. ومن هنا نستطيع أن نستخلص أن ابن الفارض فى استعماله للفظى « اللاهوت والناسوت » كان أبعد ما يكون عن الحلاج الذى فرق بينهما تفرقة ذاتية، واعتبرهما حقيقتين مستقلتين، وأنه كان أدنى ما يكون إلى ابن عربى الذى اتفق معه على أن « اللاهوت والناسوت » مظهران لحقيقة واحدة يقرر الإنسان وجودهما إذا نظر إلى كل منهما بعين خاصة. ومن هنا أيضاً نتبين أن ابن الفارض قد اصطنع هاتين اللفظتين المسيحيتين اللتين اصطنعهما الحلاج على ما كانتا عليه فى المسيحية ولكنه لم يكن يفهم منهما ما كان يفهمه الحلاج من أنهما طبيعتان مختلفتان يمكن أن تحل إحداهما فى الأخرى، إنما هو قد اصطنع اللفظتين المسيحيتين ليعبر بهما عن مذهبه الصوفى فى الوحدة الذى لا يختلف فى قراره عن أحكام الشرع. الأمر الذى يترتب عليه القول بأن تشابه الحلاج وابن الفارض فى هذه المسألة ليس إلا تشابهاً لفظيًّا. أما ما تنطوى عليه الألفاظ من المعانى والأفكار الفلسفية فمختلف عند أحدهما عما هو عليه عند الآخر.

١٧ — ولعل تشابه مذهب ابن الفارض فى بعض تفاصيله ومذهب ابن عربى كان أقوى وأظهر من تشابهه ومذهب الحلاج؛ فقد ذهب المؤرخون مذهباً بعيداً انتهوا فيه إلى أن ابن الفارض كان تلميذاً لابن عربى اعتنق مثله عقيدة وحدة الوجود. وإنهم فى إثبات هذه الصلة ليستندون إلى أمرين: أحدهما تاريخى يدور حول العلاقة الشخصية بين الرجلين، والآخر فنى يدور حول تائية ابن الفارض الكبرى وفتوحات ابن عربى وفصوصه، وموازنة هذه النصوص بعضها ببعض، وتلمس أوجه الشبه بينها، واستخلاص أن ابن الفارض فى تائيته كان متأثراً بما قاله ابن عربى فى فتوحاته وفصوصه.

ولقد اعتمد المثبتون للعلاقة الشخصية التى زعموها بين الرجلين على زيارة ابن عربى لمصر فى أثناء رحلته فى المشرق، وهى هذه الرحلة التى بدأها عام ٥٩٨ هـ وتجول فيها خلال بلاد كثيرة منها مكة وبغداد وحلب وآسيا الصغرى

إلى أن استقر أخيراً بدمشق حيث توفى عام ٦٣٨ هـ ؛ فقد روى عن ابن عربى أنه مر بمصر ، وأن الناس اتهموه بالزندقة وحاولوا اغتياله فيها[١]. ونحن لا ننكر زيارة ابن عربى لمصر أو مروره بها ، ولكن الذى لا نستطيع التثبت منه هو : هل التقى ابن الفارض حقًّا بابن عربى ونشأت بينهما صلة شخصية تبودلت فيها الآراء الصوفية أم لا ،وذلك راجع إلى أنه مازال يعوزنا الدليل المادى الذى يثبت هذه الصلة إثباتاً قاطعاً . ومن هنا ذهب الأستاذ نيكلسون إلى أن ابن الفارض وابن عربى لم يلتقيا قط[٢] ، وإلى مثل هذا ذهب الأستاذ ماسينيون فى محاضرة له عن ابن الفارض والششترى ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة فى ٥ فبراير سنة ١٩٣٧ ، فاستبعد أن يكون ابن عربى فى زيارته لمصر قدعرف ابن الفارض ، وإن كان كل منهما قد أحس بوجود صاحبه فى عالم الشعر والتصوف . ومهما يكن من شىء فإن إنكار الصلة بين ابن الفارض وابن عربى كإثباتها فرض لم يقم عليه البرهان الذى يؤيده . هذا أحد الأمرين اللذين يدور حولهما المؤرخون . أما الأمر الثانى وهو المرتكز على موازنة النصوص وإثبات تأثر ابن الفارض بابن عربى عن طريق هذه الموازنة ، فالأصل فيه رواية تناقلها المؤرخون ورد فيها أن ابن عربى بعث إلى ابن الفارض يسأله أن يشرح تائيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله إن الفتوحات المكية شرح لها[٣] . ولكننا نعلم فيما نعلم من حياة ابن الفارض أنه نظم بعض شعره فى الحجاز فى أثناء الطور الثالث لحياته ، وهو الطور الذى يبدأ بسنة ٦١٣ ، وينتهى بسنة ٦٢٨ هـ ؛ ونعلم أيضاً أنه أملى ديوانه فى القاهرة بعد عودته إليها من الحجاز ، وذلك فى الطور الرابع الذى يبدأ بسنة ٦٢٨ أو ٦٢٩ هـ ، وينتهى بوفاته سنة ٦٣٢ هـ ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننا نعلم مما أثبته ابن عربى فى نهاية « الفتوحات المكية » أنه فرغ من وضع هذا

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن عربى .

(٢) Studies in Islamic Mysticism. p. 164.

(٣) انظر ص ٤٢ ، ٩٨ من هذا البحث .

الكتاب فى يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ٦٣٦ هـ[١] أى بعد أن كان ابن الفارض قد نظم ديوانه ونسق مذهبه بزمن غير قصير ، بل بعد وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام ، فكيف يمكن أن يقال إذن إن ابن الفارض أجاب ابن عربى بهذا الجواب الذى تحتويه الرواية المشار إليها ، والتى تنطوى فى جوهرها على أن « الفتوحات المكية » صورة أخرى « للتائية الكبرى » ؟ الحق أن فى هذه الرواية تناقضاً مع الحقائق التاريخية من ناحية ، ومبالغة فى تصوير تأثر ابن الفارض بابن عربى من ناحية أخرى . ولسنا بهذا القول نذهب إلى أن ابن الفارض لم يطلع على آراء ابن عربى على وجه الإطلاق ، أو نستبعد أن يكون الشاعر المصرى قد وقف على بعض آراء الصوفى الأندلسى التى يحتمل أن تكون قد وصلت إلى مصر وشاعت فيها قبل أن يفرغ الرجل من كتابه فراغاً تامًّا . أما أن تكون الفتوحات شرحاً للتائية ، أو أن تكون التائية صورة أخرى للفتوحات ، فذلك مالا نقبله أو نذهب إليه كما قبله وذهب إليه أكثر القدماء وبعض المحدثين . أما « الفصوص » فإن أمرها يكاد يكون مختلفاً عن أمر « الفتوحات » . والذين يرون فى فصوص ابن عربى وتائية ابن الفارض صورتين مختلفتين لمذهب واحد قد يكونون مصيبين إلى حد بعيد ؛ فابن عربى يحدثنا فى « فصوصه » بأنه بدأ هذا الكتاب فى أوائل سنة ٦٢٧ هـ وانتهى منه سنة ٦٢٨ هـ ، فإن صح هذا التاريخ كان معناه أن كتاب الفصوص تمت كتابته قبل وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام . وإذن فلا يبعد أن يكون ابن الفارض قد اطلع على هذا الكتاب عند ما أخذ يملى ديوانه بالقاهرة فيما بين سنتى ٦٢٨ أو ٦٢٩ هـ و٦٣٢ هـ ، وأن تكون بعض العناصر الموجودة فى الفصوص قد امتزجت ببعض أبيات التائية الكبرى . غير أننا لا نعتقد مع ذلك ما يعتقده بعض القدماء كالشيخ مدين وغيره من أن « التائية » هى « الفصوص » لا فرق بينهما إلا فى أن هذه نثر وتلك شعر[٢]؛ وإنما الذى

---

(١) الفتوحات المكية طبع القاهرة سنة ١٣٣٩ : ج ٤ ،ص ٣٥٥

(٢) تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي ص ١٢ .

نعتقده هو أن يكون ابن الفارض قد استعان ببعض الألفاظ والعبارات والأمثلة التي وردت في الفصوص على بسط مذهب صوفي في وحدة الشهود ، مختلف عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، الأمر الذي نستخلص منه أن يكون التشابه الواقع بين المذهبين تشابهاً لفظياً ، لا يتجاوز الألفاظ إلى ما وراءها من لب المذهبين ، وذلك على نحو ما رأينا عند إظهار أرجه الشبه بين الحلاج وابن الفارض .

وإذا كان ذلك كذلك فما عسى أن تكون إذن العناصر التي ضمنها ابن عربي مذهبه ، ويمكن أن نجد لها نظيراً أو شبيهاً في مذهب ابن الفارض ؟

١ ــ كان مذهب ابن الفارض في جملته وحدة شهودية أو شهود الوحدة ؛ وكذلك كان مذهب ابن عربي في إحدى ناحيتيه صورة لهذه الوحدة الشهودية . وقد انطوى هذا المذهب في وحدة الشهود عند كل من الشاعر المصري والصوفي الأندلسي على القول بالتجلي الذي إن كان مختلفاً عن الحلول فإن ابن تيمية وأشباهه من الناعين على الصوفية قد كفروا القائلين به ، وأظهروا مبلغ مايؤدي إليه من منافاة لأحكام الإسلام وعقيدته الصحيحة ؛ فابن الفارض يقرر في « تائيته الكبرى » أن الوجود هو ما ينكشف للسالك عند تجلي الذات له ، بحيث يرى الذات في كل مرئي ، ويشهدها في كل موجود : إذ المرئيات هي في الحقيقة مجال متعددة للذات الواحدة ، فهو يقول :

جلت في تجليها الوجود لناظري	ففي كل مرئي أراها برؤية ٢١٠
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني	هنالك إياها بجلوة خلوتي
وطاح وجودي في شهودي وبنت عن	وجود شهودي ماحياً غير مثبت
وعانقت ماشاهدت في محو شاهدي	بمشهده للصحو من بعد سكرتي
ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها	وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت ٢١٤

ويقول أيضاً :

فلما جلوت الغين عني اجتليتني	مفيقاً ومني العين بالعين قرت ٢٣٤

ويقول أخيراً :

يشاهد مني حسنها كل ذرة بها كل طرف جال فى كل طرقة ٣٨٢

وابن عربي يرى أنه لا يعرف الوجود إلا أهل الشهود ، وأن العين تثبت العين [١] ، وأن عالم الطبيعة صور متعددة فى مرآة واحدة . بل صورة واحدة فى مرايا مختلفة ، وأن المحل هو عين العين الثابتة التى بها يتنوع الحق فى المجلى لتنوع الأحكام عليه ، ويقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه [٢] .

وهنا نتبين أن ابن عربي وابن الفارض متفقان على أنه إذا ارتفع الحجاب وتم الكشف وحصل العلم الشهودى ، وصفا العرفان الذوقى ، استطاع الإنسان أن يشهد الوجود الواحد الحق المتجلى فى صور المرئيات ، كما يقول ابن الفارض أو فى الأعيان الثابتة فى الوجود الواحد الحق ، كما يقول ابن عربي .

٢ — وهناك مسألة أخرى قد يكون اشتراك ابن الفارض وابن عربي فيها أكثر وضوحاً منه فى سابقتها : وذلك أن شاعرنا حين أراد أن يبين الفرق بين مذهبه وبين الحلول ضرب مثلا بظهور جبريل فى صورة دحية ، فرآه النبى على أنه جبريل ، بينا رآه من كان حاضراً مع النبى على أنه دحية ؛ وقال ابن الفارض عن هذا إنه ليس حلولا وإنما هو « لبس » ورد ذكره فى القرآن [٣] . وليس من شك فى أن ما ذهب إليه ابن الفارض هنا وأيد به نظريته يذكرنا بما أورده ابن عربي من هذه النظرية فى فتوحاته وفصوصه : فهو يحدثنا فى « الفتوحات » بأنه لولا التلبس الداخل على البصر لما شهد الصحابة فى جبريل أنه من البشر ، والحقيقة أنه ليس كذلك . ولو أن الصحابة كانوا بحكم الفهم ، لتفكروا فيما أبصروا ؛ ولهذا كانوا يقولون إن لم يكن هذا المشهود روحاً تجسد : فهو دحية كما يشهد ، ولو ظهر فى أماكن مختلفة فى زمان واحد وتعدد فلا يقدح ذلك فى دحييته ، فإنه فى كل صورة بهويته ، وتلك

---

(١) الفتوحات المكية : ج ٤ ص ٣٩٠ .

(٢) فصوص الحكم ص ٦٤ .

(٣) انظر الأبيات ٢٨٠ — ٢٨٥ من التائية الكبرى ، وص ٢١٥ — ٢١٦ من هذا البحث.

الصور لهويته كالأعضاء لعين الإنسان ، فهو واحد مع كثرة الأعضاء التى فى الأكوان[١] . ولا يقف ابن عربى فى هذه المسألة عند هذا الحد ، بل هو يعرض لها فى فصوصه ويحاول أن يفسرها من الناحية النفسية فيقول إن النبى عليه الصلاة والسلام كان إذا أوحى إليه، سجى وغاب عن الحاضرين عنده، حتى إذا سرى عنه رد عما أدركه فى حضرة الخيال التى لا يسمى معها نائماً ؛ وإن تمثل الملك له عليه السلام رجلا من حضرة الخيال ، فليس المتمثل رجلا وإنما هو ملك دخل فى صورة إنسان نظر إليه الناظر العارف حتى وصل إلى صورته بالحقيقة فقال: « هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم » ، وإن قوله عليه السلام: « ردوا علىّ الرجل » ، وتسميته له بالرجل راجع إلى الصورة التى ظهر للصحابة فيها ؛ وإن قوله عليه السلام : « هذا جبريل» راجع إلى اعتباره للصورة التى مآل هذا الرجل المتخيل إليها ، فهو صادق فى المقالتين صدق العين فى العين الحسية وصدقها فى العين الحقيقية[٢] .

وإذن فأنت ترى إلى أى حد يتفق ابن الفارض وابن عربى على استغلال خبر من الأخبار الواردة فى السيرة استغلالا يدعم به كل منهما مذهبه » .

١٨ — على أن تشابه ابن الفارض وابن عربى لا يقف عند الحد الذى قدمنا ؛ بل هو يتجاوزه إلى شىء آخر يشترك فيه الصوفيان ، ويستمدان منه بعض العناصر التى يتألف منها مذهب كل منهما ، وأعنى بذلك الأفلاطونية الجديدة: فقد عاش ابن الفارض وابن عربى فى عصر كان المسلمون قد عرفوا فيه الشىء الكثير من فلسفة أفلوطين ، وإن لم تخل معرفتهم بشخصه ومؤلفاته من الغموض الذى يبلغ أحياناً حد الخلط والاضطراب . وليس أدل على ذلك من أن ماوصل إلى المسلمين من فلسفة أفلوطين قد وصلهم منسوباً إلى أرسطوطاليس فى كتاب « أتولوجيا » الذى ليس فى حقيقته إلا مقتطفات من « التاسوعات » نقلها السريان وقدموها إلى المسلمين بعنوان « أتولوجيا أرسطوطاليس » ،

(١) الفتوحات المكية : ج ٤ ، ص ٣٣٨ .

(٢) فصوص الحكم : ص ١١١ — ١١٢ .

وقبلها هؤلاء على أنها صورة لفلسفة المعلم الأول فى الإلهيات . وليس من شك فى أن ما امتازت به الفلسفة الأفلاطونية الجديدة من نزوع إلى الإشراق والروحانية، كان ملائماً كل الملاءمة لطبيعة التصوف الإسلامى ، الأمر الذى ترتب عليه أن جاء أكثر المذاهب الصوفية وفيه كثير من ألفاظ هذه الفلسفة وعباراتها ومعانيها : فنحن نستطيع مثلا أن نستخلص من مؤلفات ابن عربى الآثار التى تركتها نظرية الفيوضات فى مذهب هذا الصوفى المسلم ؛ ونستطيع أيضاً أن نفتش عن هذه الآثار فى تائية ابن الفارض الكبرى ، ولو أن حظ هذا الأخير منها كان ضئيلا بالقياس إلى حظ الأول . ولعل هذا راجع إلى أن ابن عربى كان فى اطلاعه واستيعابه للمذاهب المختلفة دينية كانت أو فلسفية أوسع أفقاً من ابن الفارض . ومن يدرى فلعل ابن عربى قد تأثر بالأفلاطونية الجديدة هذا التأثر الذى نلمسه فى كثير من مواطن فتوحاته وفصوصه وغيرهما من مؤلفاته العديدة ، ثم وقف ابن الفارض عليها من ثنايا ما وقع له من مؤلفات ابن عربى لاسيما كتابه « فصوص الحكم » ، وقد سبق أن رأينا أن تاريخ انتهاء مؤلفه من كتابته كان متقدماً بأربعة أعوام على تاريخ وفاة ابن الفارض، أو كان بعبارة أخرى موافقاً لنفس التاريخ الذى بدأ ابن الفارض يملى فيه ديوانه بعد عودته من الحجاز إلى القاهرة ؛ فمن المحتمل إذن أن تكون فصوص ابن عربى وصلت إلى ابن الفارض ، وقرأ فيها بعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة لاسيما فكرة « الفيض » فأدخلها فى تائيته الكبرى على هذا الوجه الغامض الذى تختفى معه الفكرة وراء ما يعمد إليه الشاعر من رموز وإشارات .

وقد أظهرنا الدكتور أبو العلا عفيفى فى بحث له عن المصادر التى استقى منها محيى الدين ابن عربى فلسفته التصوفية . على أن الشيخ الأكبر عرف نظرية الفيوضات الأفلاطونية الجديدة ، وكانت معرفته بها مخالفة لمعرفة إخوان الصفا الذين كانوا أقرب من ابن عربى إلى المذهب الأفلوطينى ؛ فالدكتور = يثبت أن ابن عربى لم يعتقد كما اعتقد إخوان الصفا أن الفيوضات سلسلة من الموجودات كل منها يصدر عن الفيض المتقدم عليه ،

كمالاته ، بل يقول إن هذه الفيوضات إن هى إلا أسماء لجهات مختلفة من الوحدة المطلقة ، أى الذات الإلهية المطلقة التى لا تقبل التكثر بحال : فالواحد ليس سوى هذه الذات فى إطلاقها وتجردها ، والعقل الأول ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة الناطقة المنبثة فى جميع الأشياء، والنفس الكلية ليست سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة المدبرة لسائر الكون ، والجسم الكلى ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة العالم المادى [1] . أما ابن الفارض فلا نكاد نجد فى شعره ذكراً للفيوضات بهذا المعنى ، وعلى هذا الوجه . ولعل كل ما نجده من ذلك هو لفظة « الفيض » التى يستعملها بشكل عام ، وتعبيره عن هذا الفيض بعبارات قد تدل عليه ، وتنطوى على معناه ، ولا تنطق به صراحة ، وذكره لبعض الألفاظ التى — وإن لم تكن من معجم الأفلاطونية الجديدة— يمكن أن تفهم مع ذلك على وجه يشعر بأن لها مقابلا عند أفلوطين ، كما يتبين هذا كله مما يلى :

١ — فأما استعمال شاعرنا للفظ « الفيض » صراحة فأكثر ما يظهر ضمن حديثه عن الاتحاد بالقطب الذى هو الحقيقة المحمدية ، كما يعرفها الصوفية على أنها المخلوق الأول الذى خلقه الله ثم فاضت منه بقية المخلوقات سواء ما كان منها روحياً أم مادياً ، ولهذا آثرنا إرجاء الكلام فى هذا الموضوع إلى الفصل التالى حيث نتحدث عن الحب والقطبية مبينين ما عسى أن يكون بين ابن الفارض وأفلوطين من تشابه فى هذه المسألة ، لأن الذى يعنينا هنا هو إظهار العناصر الأفلاطونية الجديدة التى يمكن أن تكون موجودة فى وحدة ابن الفارض التى وصل إليها عن طريق حبه للذات الإلهية واتحاده بها ، لا هذه الوحدة التى يمثلها القطب والتى يحدثنا ابن الفارض عنها من خلال حديثه عن اتحاده بهذا القطب .

٢ — وأما « الفيض » الذى نجده عند شاعرنا متعلقاً بالذات الإلهية فإننا

---

(١) من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته التصوفية ، مجلة كلية الآداب : م ١ ج ١ : مايو ١٩٣٣ م ، ٢٢ — ٢٣ .

نلاحظ أنه يعبر عنه بعبارات قد تدل عليه ضمناً ، ولا تنطق به صراحة كما قلنا آنفاً : فابن الفارض حين يأمر مريده أن يصرح بإطلاق الجمال ، وألا يقول بتعينه فى صورة معينة، وحين يثبت لهذا المريد أن كل صورة حسنة فى هذا الكون إنما قد استمدت حسنها من هذا الجمال المطلق الذى هو للذات الإلهية ، وحين يدلل على ذلك بأن قيس لبنى ، وكثير عزة ، وجميل بثينة ، لم يحب كل منهم إلا الذات الإلهية مقيدة بصورة لبنى أو عزة أو بثينة إلى آخر ما أثبته من أن العشاق والمعشوقات ليسوا سوى هذه الذات الإلهية متلبسة بصورة معينة[1]— ابن الفارض حين قال هذا كله وقرره لم يخرج عن كونه يعبر عن الفيض الأفلوطينى بعبارة إن اختلفت فى ظاهرها عن عبارات أفلوطين نفسه فإنها تدل من غير شك على فكرة من أفكاره . ويكفى أن ننظر فى قول ابن الفارض إلى مريده :

وصرح بإطلاق الجمال ولاتقل   بتقييده ميلا لزخرف زينة ٢٤١

فكل مليح حسنه من جمالها   معار له بل حسن كل مليحة ٢٤٢

وأن نوازن بينه وبين قول أفلوطين فى الواحد المطلق الذى يسميه تارة بالفكر الأعظم، وتارة أخرى بالخير الأعظم وطوراً بالجمال الأعظم ، وأن هذا الواحد بسيط ليس فيه تنوع ، كما أنه شىء آخر غير الوجود ، إذ الوجود معين له ماهية محدودة معقولة ، وإنما هو مبدأ الوجود ووالده ، وأنه كامل ، ولهذا فهو فياض ، وفيضه يحدث شيئاً غيره ، وأن الذى يفيض من الواحد المطلق ليس مطلقاً مثله ، بل هو معين بمعنى أن ما كان مطلقاً فى الأول يصير محدوداً معيناً فى الثانى [2]، لنرى مبلغ التشابه بين ابن الفارض وأفلوطين فى الفكرة العامة لا فى الأسلوب والعبارة والتفاصيل : أليس الجمال الذى يعلن ابن الفارض إطلاقه هو عين الواحد المطلق عند أفلوطين الذى يسميه بالجمال الأعظم ؟ ثم أليس قول ابن الفارض بالعارية أو قل باستمداد الصور الحسنة حسنها

---

(١) انظر الأبيات ٢٤١ — ٢٦٤ من التائية الكبرى .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم : ص ٣٢٧ .

من هذا الجمال المطلق هو عين قول أفلوطين بأن الواحد كامل غير مفتقر إلى غيره . وفياض يحدث غيره من المعينات ؟ ثم أليس قول ابن الفارض بظهور المحبوبة الحقيقية وهى الذات الإلهية فى صور المعشوقات من لبنى وبثينة وليلى وعزة قد انطوى على نفس الفكرة التى يقول فيها أفلوطين ، إن ما كان مطلقاً قبل الفيوضات يصبح معيناً متنوعاً فى هذه الفيوضات ؟ بلى ! إن ابن الفارض فى هذه الناحية من نواحى مذهبه لم يخرج عن كونه معبراً عن الفيوضات الأفلاطونية الجديدة تعبيراً عامًّا ، وإن لم يكن قد استعمل من ألفاظ أفلوطين واصطلاحاته إلا لفظ « الجمال » . ولعل ابن الفارض حين يقول بأن الجمال المطلق هو مصدر الحسن المعين ، أو أن الحسن المعين صورة أو مظهر من صور الجمال المطلق ومظاهره ، يقرب من ابن عربى إذ يقرر أن العين واحدة وإن اختلفت الأحكام ، كما أن كل إنسان يعلم من نفسه أنه صورة الحق ، فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد فى المراتب المعلومة ، فأوجد الواحد العدد ، وفصَّل العدد الواحد ، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود[1]. أليس قول الشيخ الأكبر بأن الواحد منشئ العدد ، والعدد مفصل الواحد ، شبيهاً بقول ابن الفارض إن الجمال المطلق هو أصل فى وجود الحسن المعين الظاهر بصورة لبلى أو بثينة أومن شئت من المعشوقات الجميلات ؟ ألا ينطوى قول ابن الفارض بأن تعينات الجمال المطلق هى مظاهر لهذا الجمال تتعدد بتعدد صورها والحقيقة أنها عين هذا الجمال المطلق ، على فكرة ابن عربى القائلة بأن العدد هو الذى يفصل الواحد ، أى يجعله متكثراً معيناً بعد أن كان واحداً مطلقاً ؟ الحق الذى لاشك فيه أن ابن الفارض متفق هنا مع ابن عربى ، ولا يكاد يختلف عنه إلا فى الألفاظ التى تدل فى الواقع على فكرة واحدة شائعة بين الرجلين ، ولا تختلف عند أحدهما عما هى عليه عند الآخر إلا فى هذه العناصر الفلسفية التى يدخلها الشيخ الأكبر إلى مذهبه ويغذيه بها ، كأن يشرح مثلا مسألة المراتب الوجودية ويسلسلها من

(١) فصوص الحكم : ص ٦٤ .

الواحد مرتبة بعد مرتبة ، وكأن يبين كيفية ظهور الواحد فى كل مرتبة وتفصيل هذه المراتب لهذا الواحد ، فإن شيئاً من تلك التفصيلات لا يكاد يوجد عند ابن الفارض ، إنما هو كلام مجمل عام يحوم صاحبه حول إثبات ذات واحدة ، جمالها واحد مطلق ، صدر عنه كل ما فى الكون من وجوه حسنة وصور مستحبة ؛ ومن هنا يمكن القول بأن كلا من ابن الفارض وابن عربى كان معبراً بأسلوبه الخاص عن فكرة واحدة هى فى جوهرها من أفكار المدرسة الأفلاطونية الجديدة .

٣ — وثمة فكرة أخرى تظهر فى تائية ابن الفارض وفصوص ابن عربى وهى فى ظهورها عند الصوفيين المسلمين ليست إلا فكرة صوفية قد امتزج بها عنصر الفيض الأفلوطينى امتزاجاً ربما كان أقوى وأوضح فيها منه فى الأفكار الأخرى التى تكلمنا عنها آنفاً ، وأعنى بها استعداد الماهيات لقبول الفيض الذى تفيضه عليها الذات ؛ فابن الفارض يرى أن الذات الإلهية قد أمدت العوالم المختلفة بأمدادها التى تكثرت فيها الذات وتنوعت بعد أن كانت واحدة مطلقة ، وأن السبب فى صدور الكثرة عن الذات الواحدة بطريق الفيض ليس كثرة الاستعدادات التى تكسب الماهيات وجودها . بل إن الذات قبل أن تتهيأ هذه الماهيات لقبول الوجود كانت مستعدة لإفاضة الكثرة ، ومن ثم تنعمت الأشباح بالوجود فى النفس ، كما تنعمت الأرواح بالشهود فى الروح ؛ وليست هذه الروح . ولا هذه النفس إلا عين الذات التى أفاضت الوجود على الأولى والشهود على الثانية . وانظر إلى قول ابن الفارض فى هذه الأبيات حيث يتحدث بلسان الجمع مع الذات الإلهية :

فذاتى باللذات خصت عوالمى	بمجموعها أمداد جمع وعمت	٤٠٣
وجادت ولا استعداد كسب بفيضها	وقبل التهيى للقبول استعدت	
فبالنفس أشباح الوجود تنعمت	وبالروح أرواح الشهود تهنت	٤٠٥

لترى أن تكثر العوالم وتنوعها من عوالم الغيب إلى عالم الشهادة ؛ وما يستمتع كل عالم من الوجود أو الشهود ، إنما هو أمر يصدر عن الذات الفياضة

لا يتوقف تكثرها فى العوالم المختلفة على استعداد ما فى هذه العوالم من الماهيات لقبول الوجود أو الشهود ، بل يتوقف على ما فى طبيعة الذات الواحدة من الاستعداد لفيض الكثرة ، ولترى أيضاً مبلغ التشابه الذى يوجد بين أفلوطين فى فيوضاته وبين ابن الفارض فى هذه الأبيات : أليست العوالم المختلفة عند ابن الفارض مقابلة للفيوضات المتنوعة المعينة عند أفلوطين؟ ألا يمكن أن يكون عالم الجبروت وعالم الغيب ، وهما العالمان الروحيان اللذان لا أثر فيهما للمادة ، مقابلين للعالم المعقول الذى يسميه أفلوطين بالعقل الأول ؟ ثم ألا يصح أن يكون عالم الملكوت الأعلى عند ابن الفارض مقابلا للنفس الكلية عند أفلوطين وعالم الملكوت الأدنى أو الشهادة عند ابن الفارض مقابلا للجسم الكلى عند أفلوطين ؟ بلى ! وهذا هو ابن الفارض نفسه قد عبر فى البيت ٤٠٥ عن شىء يكاد يكون قريباً من هذه المعانى الأفلاطونية الجديدة ، فذكر النفس التى تفيض الوجود ، والروح التى تفيض الشهود . وليس الوجود هنا إلا الوجود الظاهر الذى يعرفه الإنسان من الموجودات الكائنة فى عالم الشهادة . كما أن الشهود ليس إلا انكشاف عين الحضرة العلمية أو حضور الذات الإلهية فى عالم لا أثر فيه للتعينات والصور المتكثرة . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر ما بين هذا الكلام وبين ما يقوله أفلوطين من التشابه الذى لا يخلو من وجود بعض الفروق بينهما لاسيما فى استعمال الألفاظ الاصطلاحية وبيان مدلولاتها كأن يستعمل ابن الفارض النفس على أنها منبع للوجود الظاهر المفاض على الموجودات ، والروح على أنها مصدر لما يمتاز به العالم العلوى من الشهود الذى لا صلة بينه وبين عالم المادة ، ويمكن أن يقال عنه إنه الوجود الباطن . أفلا يمكن إذن أن تكون الروح الفارضية هنا الفياضة بالشهود ، أو قل بالوجود الباطن مقابلة للنفس الكلية التى هى عند أفلوطين صورة من العقل الأول الذى يُشبه الواحد ويفيض قوته فيحدث هذه الصورة وهى النفس الكلية التى تتوجه نحو العقل الصادرة عنه ، فتفيض فيوضاً كثيرة منها نفوس البشر والكواكب وسائر المخلوقات وأن تكون النفس الفارضية الفياضة بالموجودات الظاهرة فى عالم الشهادة مقابلة

للجسم الكلى الأفلوطينى الفياض بالأجسام المعينة المحسوسة ، وأن يكون كل ما بين ابن الفارض وأفلوطين من الفرق هو أن الأول يستعمل الروح للدلالة على النفس الكلية والنفس للدلالة على الجسم الكلى . وهنا نرى أنفسنا مضطرين إلى مخالفة الأستاذ نلّينو الّذى ينكر كل أثر للنفس الكلية أو الروح الكلية فى شعر ابن الفارض : فقد رأينا كيف يمكن أن نخرج من شعر هذا الشاعر الصوفى أثراً للأفلاطونية الجديدة فى هذه المسألة . على أننا لا نزعم مع ذلك أن ابن الفارض كان متأثراً بأفلوطين على وجه يجعل منه تلميذاً له ، استغل مذهبه ، واصطنع ألفاظه كما هى فى منطوقها ومفهومها ، ولكنها عبارات وألفاظ اشتمل عليها شعر ابن الفارض ، وأراد الشاعر أن يعبر بها عن مذهب صوفى كمذهب أفلوطين ، فكان طبيعيًّا أن يلتقى الشاعر الصوفى بالفيلسوف اليونانى عند بعض النقط ، وأن يعبر عما يريد بألفاظ وعبارات إن لم تكن هى عين ألفاظ أفلوطين وعباراته ، فليس أقل من أنها مقاربة لها شبيهة بها .

ولعل ابن الفارض فى هذه الناحية من مذهبه التى تدور حول الفكرة القائلة بأن الذات أفاضت الوجود والشهود على الكائنات قبل استعداد هذه الكائنات لتلقى هذا الفيض ، لعله كان فى ذلك شبيهاً بابن عربى الذى عرف الأفلاطونية الجديدة واستغلها ، وكانت معرفته بها واستغلاله لها أعمق وأدق من معرفة شاعرنا واستغلاله . وقد رأينا آنفاً كيف غذى ابن عربى مذهبه فى وحدة الوجود بعناصر مستقاة من الأفلاطونية الجديدة : فقد قال ابن عربى بما قاله ابن الفارض من استعداد الذات للفيض قبل استعداد الموجودات لتلقى هذا الفيض وهو وإن كان يظهر الفكرة فى صورة مخالفة لصورتها عندابن الفارض — متفق وإياه على أن الفيض الذاتى قديم : فابن عربى يرى فى « الفصوص » : « أن الله خلق العالم وأوجده فى أول أمره وجود شبح مسوًّى لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة ، وأن من شأن الحكم الإلهى أنه ما سوى محلا إلا ولابد أن يقبل روحاً إلهيًّا عبر عنه بالنفخ فيه ، وهذا هو حصول الاستعداد من تلك

الصورة المسواة لقبول الفيض أو التجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ؛ فما بقى إلا قابل ، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس ، فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه »[1] : فإن صح تفسير القاشانى للفيض الأقدس بأنه تجلى الذات بدون الأسماء وهو التجلى الذى لا كثرة فيه أصلا ، وإنه سمى أقدس، أى أقدس من التجلى الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ، تبيّنا إلى أى حد كان ابن الفارض فى البيتين ٤٠٣ و ٤٠٤ من تائيته الكبرى متحدثاً كابن عربى عن فيض الذات ، ومشيراً مثله إلى أن لهذا الفيض سورتين : إحداهما سورة التجلى الذاتى الذى يرجع إلى استعداد الذات لإفاضة هذا الفيض على العوالم . وهو ما يسميه ابن عربى بالفيض الأقدس؛ والأخرى سورة تجلى الذات فى العوالم تجلياً راجعاً إلى استعداد هذه العوالم لقبول ذلك الفيض ، وهذا ما يسميه ابن عربى بالتجلى الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ؛ وتبينا من خلال هذا كله كيف أدخل كل من الصوفيين المسلمين فكرة الفيض الأفلوطينى إلى مذهبه، وكيف كان ابن عربى بنوع خاص أكثر استغلالا لها ، وأوسع تعبيراً عنها من ابن الفارض .

من كل ما قدمنا فى هذا الفصل نستخلص أن الوحدة التى انتهى ابن الفارض إلى إثباتها عن طريق حبه ، إن كانت قريبة من بعض النواحى من وحدة الوجود فإنها فى قرارها لم تكن من وحدة الوجود إلا من حيث بعض الألفاظ والعبارات التى استقاها شاعرنا من معجم وحدة الوجود ، ولم يجد خيراً

---

(١) يقول القاشانى فى شرح هذا النص من « الفصوص » : إن ظهور الذات يتنزل من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية ، فكأن للذات تجليين ، أحدهما ذاتى وهو ظهوره فى صورة الأعيان الثابتة المقابلة فى الحضرة العلمية الأسمائية (الحضرة الواحدية) ، وذلك الظهور ينزل حضرة الأحدية إلى حضر الواحدية ، وهو فيضه الأقدس أى تجلى الذات بدون الأسماء الذى لا كثرة فيه أصلا . وهو الأقدس أى أقدس من التجلى الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ، لأن الثانى موقوف على المظاهر الأسمائية التى هى القوابل بخلاف التجلى الذاتى ، فإنه لا يتوقف على شىء ؛ فمنه الابتداء بالتجلى الذاتى والانتهاء بالتجلى الشهودى . (راجع النص وشرحه فى « الفصوص » ، القاهرة سنة ١٣٢١ : ص ٩ — ١١) .

منها يسعفه بالتعبير عما هو بصدد التعبير عنه من وحدته الشهودية أو شهوده الواحدى .

ومن هنا يمكن القول إن ما نجده فى ثنايا وحدة ابن الفارض من العناصر الفلسفية والصوفية التى هى من صميم المذاهب المخالفة لمذهبه ، لم يكن أكثر من أدوات يستعين بها الشاعر على تصوير اتحاده بمحبوبته من ناحية ، وتجلى هذه المحبوبة فى الكائنات من ناحية أخرى . وذلك كله فى حال وجده وشهوده وخضوعه لسلطان الحب الذى ملك عليه كل حياته الروحية ، الأمر الذى يترتب عليه أن تظل هذه الوحدة ، التى انتهى إليها هذا الشاعر الصوفى فى حدود هذه الشروط ، محتفظة بطابعها النفسى وصبغتها الذوقية التى تجعل منها حقيقة متوقفة فى شهودها على الشعور الشخصى ، أكثر مما تجعل منها حقيقة واقعة فى ذاتها سواء أدركها الشعور أم لا يدركها كما هو الشأن فى وحدة الوجود .

الفصل الثالث

الحب والقطبية

اتحاد بالذات الإلهية واتحاد بالقطب أو الحقيقة المحمدية — معنى « القطب » : قطب حادث وقطب قديم — قطبية ابن الفارض روحية أو معنوية قديمة لا حسية حادثة — القطب عند ابن عربى والجيلى — هل لابن الفارض نظرية فى « الحقيقة المحمدية » ؟ — « الروح المحمدى » قديم فياض بالوجود والحياة — « الروح المحمدى » و « الحكمة » اليهودية — « الروح المحمدى » و « الكلمة » المسيحية — « الروح المحمدى » و « العقل الأفلاطونى » — صورة العالم المنطوية فى الروح المحمدى — انتقاله من « النور » إلى « الصورة » — « الروح المحمدى » مفيض العرفان والحب — الأنبياء والعلماء والعارفون صور للروح المحمدى — معجزات الأنبياء وشرائعهم — كرامات الخلفاء والأولياء — « الروح المحمدى » عند ابن الفارض و « العقل الأول » عند الإسماعيلية و « نور محمد » عند [illegible] « [illegible] من الحقيقة » عند كليمان الإسكندرى ، و « الكلمة الإلهية » [illegible] .

١ — أشرنا فى الفصلين الأول والثانى من الكتاب الثانى من هذا البحث إلى أن الاتحاد وهو آخر طور من أطوار الحب الإلهى عند ابن الفارض لم يكن اتحاداً بين نفسه وبين الذات الإلهية فحسب ، ولكنه كان كذلك اتحاداً بين هذه النفس وبين الحقيقة المحمدية التى لا تكاد تختلف عن الذات الإلهية إلا فى أن هذه هى الوجود المطلق الذى لا تعين فيه ، على حين أن الحقيقة المحمدية هى الذات مع التعين الأول الذى فاضت عنه بعد ذلك بقية التعينات الأخرى ، سواء ما كان منها من عالم الأرواح أم من عالم الأجسام ؛ وأشرنا كذلك إلى أن لابن الفارض نظرية فى الحقيقة المحمدية التى لم يذكرها بلفظها صراحة ، ولكنها تبين مع ذلك من خلال أبياته التى يتحدث فيها تارة بلسان الحائز لصحو الجمع ، وهو مقام محمد عليه الصلاة والسلام الذى امتاز به على بقية الأنبياء عامة ، وعلى موسى خاصة ، والتى يتحدث فيها تارة أخرى بلسان القطب المعنوى الذى هو الحقيقة الأزلية وليس محمداً المبعوث إلى الناس بشيراً ونذيراً ، ولا هذا القطب الذى هو موضع نظر الله فى كل زمان ،

والذى يكون على رأس المراتب الصوفية المعروفة من أوتاد وأبدال وغيرهم ؛ ولكنه القطب بمعنى الحقيقة المحمدية التى وجدت منذ الأزل ، وكان وجودها سابقاً على وجود آدم وبقية الأنبياء ، وكانت منبعاً فياضاً بالوجود والعلم[1] . وقد رأينا فى الفصل السابق من هذا الكتاب المغزى الفلسفى الذى يمكن استخلاصه من شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية ، ونريد أن نعرض فى هذا الفصل لاتحاده بالقطب ، وأن نحلل قطبيته إلى عناصرها الصوفية مبينين ما عسى أن تكون منطوية عليه من المعانى الفلسفية .

٢ — ولكى نتعرف حقيقة القطبية عند ابن الفارض ، لابد من أن نقف بادئ ذى بدء عند لفظ « القطب » ومعناه فى التصوف الإسلامى ، وما عسى أن يكون بينه وبين بعض الأفكار الإسلامية وغير الإسلامية من أوجه الشبه ؛ فقد ظهرت هذه اللفظة فى تاريخ التصوف الإسلامى ، وكان لها عند الصوفية معنيان : أحدهما هو أن القطب هو أكمل إنسان متمكن فى مقام الفردية . أو هو الواحد الذى هو موضع نظر الله فى كل زمان ، عليه تدور أحوال الخلق . وهو يسرى فى الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح فى الجسد ، ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل ، فهو من الكائنات بمثابة المهيمن عليها ، المكلف بحفظها ورعايتها . وإنه ليظل كذلك طوال حياته حتى يقبضه الله ، فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه فى المرتبة ، وهم الأوتاد الذين كانوا من قبل أبدالا يبلغ عددهم الأربعين . وقد يسمى القطب غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه ؛ فالقطب هنا عبارة عن إنسان اختص بما لم يختص به غيره من الكمال فى العلم والقدرة على التصرف . هذا أحد معنيى القطب ؛ أما المعنى الثانى فهو أن يكون القطب قطباً للأقطاب ، سابقاً فى وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب ، وعلى وجود كل ما فى عالمى الغيب والشهادة ؛ وهو بهذا المعنى لم يتلق القطبية عن قطب آخر سبقه من قبل ، واستخلفه من بعد فصار قطباً بعد أن كان وتداً ، ولكنه واحد منذ القدم ، لم يتقدم عليه قطب

---

(١) انظر ص ١٧٨ — ١٧٩ ، ١٩٥ — ١٩٨ من هذا البحث

آخر ، ولن يلحقه قطب آخر بهذا المعنى الذى لا يدل إلا على حقيقة واحدة هى « الحقيقة المحمدية » أو هو بعبارة أخرى عبارة عن قطب الأقطاب المتعاقبين الذين يظهرون على مر العصور ، ويأخذ كل واحد منهم صورة نبى من الأنبياء ، أو ولىّ من الأولياء ، يتولى المحافظة على العالم الظاهر فى زمانه ، ويستمد علمه وقدرته على التصرف من القطبية الكبرى التى هى باطن نبوة محمد عليه السلام ، لاظاهر هذه النبوة الذى بعث به ، وأخذ فيه صورة النبى المرسل للناس بشيراً ونذيراً : فالفرق ظاهر بين القطب بمعناه الأول وبينه بهذا المعنى : هو هنا قطب معنوى قديم فى حين أنه هناك قطب حسى حادث .

٣ — فمن أى القطبين كان قطب ابن الفارض ؟ الحق أن شاعرنا يذكر القطب ، ويصف اتحاده به ، ويتحدث بلسان الجمع معه ، حديثاً يظهرنا على أن القطب عنده إنما يراد به الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، كما يظهرنا على مبلغ الفرق بين القطب الحسى والقطب المعنوى : فالقطب عنده ما تدور به الأفلاك التى يحيط بها ، وليست قطبيته من هذا النوع الذى يصير فيه الإنسان الكامل قطباً بعد أن كان وتداً . وهو من هذه الناحية قطب معنوى مختلف عن القطب الحسى ؛ إذ القطب الحسى ليس كالقطب المعنوى فى إحاطته بما يدور عليه من الأفلاك ، ولكنه مركز لنقطة تحيط بها الأفلاك ، وتدور حولها . زد على ذلك ما يمتاز به القطب المعنوى على القطب الحسى من حيث الوجود الذى هو قديم بالنسبة إلى الأول ، وحادث بالنسبة إلى الثانى ، ومن حيث العلم والقدرة اللذان هما عند الثانى ، وعند من ظهر قبله من الأقطاب ، ومن سيظهر بعده منهم ، مستمدان من منبع واحد هو القطب الأول (المعنوى) . وقد ضمن ابن الفارض هذا كله أبياته التى يذكر فيها القطب بلفظه تارة ، ويذكره بالروح تارة أخرى وبالمعنى تارة ثالثة ، فاسمع إليه حيث يتحدث عن الاتحاد بالقطب المعنوى فيقول :

فبى دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ	محيط والقطب مركز نقطة	٥٠٠
ولا قطبَ قبلى عن ثلاث خلفته	وقطبية الأوتاد عن بدلية	٥٠١

وحيث يتحدث عن فيض الأرواح من روحه، وفيض الأجسام من جسمه فيقول :

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً فى الكون من فيض طينتى ٣١٣

وحيث يتحدث عن معناه ، وأن الأنبياء على اختلافهم إنما صدروا عن هذا المعنى السابق ، واستمدوا شرائعهم من شريعته ، فيقول :

وكلهم عن سبق معناى دائر بدائرتى أو وارد من شريعتى ٦٢٩

وهنا نتبين أن ابن الفارض حينما يتحدث عن القطب ، وعما يجرى مجرى القطب من روح ومعنى ، فإنما يتحدث عن حقيقة جامعة قديمة ، تذكرنا بما يقوله ابن عربى عن القطب من أنه الكون الجامع والعالم الصغير الذى تتجلى فيه الجمعية الإلهية التى استحق من أجلها أن يسمى حقيقة الله وصورته وروح العالم وعلته[1] .

على أن ابن الفارض لا يستعمل وحده لفظ « القطب » بهذا المعنى ، بل يشاركه فى ذلك ابن عربى والجيلى ، وإن كانا مختلفين عنه فى أنهما يطلقان على الإنسان الكامل الحادث اسم « القطب » أيضاً : فالقطب بمعنى الإنسان الكامل هو عند هذين الصوفيين اسم عام يطلق على كل إنسان متحقق بالكمال ، سواء فى ذلك الأنبياء والأولياء . وقد أطلق الجيلى بصفة خاصة لفظ « القطب » إطلاقاً ، إذ جعله شاملا للحقيقة المحمدية القديمة، ولكل إنسان كامل حادث فقال إن الإنسان الكامل هو القطب الذى تدور حوله أفلاك الوجود من أوله إلى آخره ، وإنه واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين ؛ ولكن له تنوع فى ملابس وظهور فى كنائس ، على حد تعبير الجيلى نفسه[2] ، ومن هنا نتبين أن القطب قد يكون حقيقة كلية جامعة قديمة، وهو بهذا المعنى لا يدل إلا على « الحقيقة المحمدية» ؛ وقد يكون فرداً جزئياً حادثاً من أفراد الإنسان

---

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ٨ — ١٤

(٢) الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ، ج ٢ : ص ٤٦ .

الكامل ، الذى وجد منذ آدم ، وظهر فى كل زمان بصورة نبى أو ولى وهو بهذا لا يدل على القطب الحسى الذى يختلف عند ابن الفارض وعند الجيلى وابن عربى نفسيهما ، عن القطب المعنوى ؛ فإذا طبقنا هذين المعنيين على محمد صلى الله عليه وسلم ، رأينا أنه قطب حسى بمعنى الإنسان الكامل من وجه ، وقطب معنوى بمعنى أنه القطب الأول ، أو قطب الأقطاب المتعاقبين من وجه آخر : فهو قطب حسى من ناحية كونه نبياً مرسلا ظهر بصورة النبوة التى ليست إلا مظهراً من مظاهر الإنسان الكامل الذى ظهر أولا فى آدم ، ثم فى بقية الأنبياء من بعده ؛ ثم ظهر أخيراً فى صورة محمد النبى ، ثم ظهر بعد محمد النبى فى صور الخلفاء والأولياء ؛ وهو قطب معنوى من ناحية أنه أول المتعاقبين فى الأزمنة المختلفة ، سواء فى ذلك الأنبياء الذين جاءوا قبل محمد النبى ، أم الخلفاء والأولياء الذين جاءوا بعد خاتم الأنبياء . ومعنى هذا أن ابن الفارض لا يجعل القطبية حظاً مشتركاً بين الحقيقة المحمدية وبين أفراد الإنسان الكامل أى أنه لا يعنى بالقطب مايعنيه ابن عربى والجيلى فى بعض الأحيان . وهو أنه عبارة عن الإنسان الكامل الذى هو قطب حسى ، أو صورة ظاهرة فى نبى من الأنبياء الذين كان محمد خاتمهم ، ولا فى صورة ولى من الأولياء ؛ ولكنه يعنى به دائماً القطب المعنوى الذى هو حقيقة محمد وروحه ، وهما قديمتان كانتا قبل أن يكون الخلق ، وقبل أن يكون الأنبياء ، وقبل أن يبعث محمد النبى إلى الخلق بشيراً ونذيراً . وقبل أن يكون الخلفاء والأولياء الذين تعاقبوا فى أزمنة مختلفة من بعده . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن القطب الحسى من القطب المعنوى بمثابة الظاهر من الباطن ، وإن ابن الفارض حين يتحدث عن القطب بلسان الاتحاد معه ، لا يعنى إلا باطن القطبية الذى هو الحقيقة المحمدية ، لا ظاهرها الذى هو النبوة المحمدية ، أو نبوة غيره من الأنبياء السابقين ، أو خلافة الخلفاء وولاية الأولياء اللاحقين . وهو فى هذا متفق مع ابن عربى الذى يطلق مثله على الحقيقة المحمدية إسم « القطب » و يقصد به شيئاً آخر غير القطب الذى هو الإنسان الكامل ؛ فابن عربى يرى أن جملة

الأقطاب الكاملين في الأمم السابقة من عهد آدم إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم خمسة وعشرون قطباً ؛ وأما القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم ، الممد لجميع الأنبياء والرسل والأقطاب منذ النشأة الآدمية إلى يوم القيامة [١] .
وهذا يعني أن القطب هنا عبارة عن المنبع الذي يستمد منه كلٌّ علمٍ إلهي الأنبياء والرسل والأولياء الذين كلهم من الأقطاب الكاملين ، الظاهرين بصورة الإنسان الكامل في كل زمان ، المتلقين علمهم ووحيهم وإلهامهم وقدرتهم على التصرف عن القطب الأول ، الذي هو واحد منذ الأزل ، والذي سيظل واحداً أبداً على الرغم من تعدد صوره ، وتعاقب أفراده .

وهكذا نرى أن للقطب عند ابن عربي معنيين ، يختلف في أحدهما عن ابن الفارض ، ويتفق معه في الآخر . ويأتي الخلاف من أن ابن عربي قد يطلق اسم « القطب » على « الحقيقة المحمدية » ، وعلى محمد الرسول ، وعلى غير محمد من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين ، في حين أن ابن الفارض يقصره على « الحقيقة المحمدية » ولا يمكن أن يدل عنده إلا عليها ، أو يشترك معه فيه الأقطاب الآخرون الذين ليسوا في الحقيقة غير صور معينة لهذه القطبية الجامعة الكلية القديمة . أما اتفاقهما ففي أن كلا منهما يطلق على « الحقيقة المحمدية » اسم « القطب » ، ويعني به ما يعنيه الآخر ، وهو هذه الحقيقة الأزلية الفياضة بالوجود والعلم والقدرة ، على كل نبي أو ولي ظهر في هذا الزمان أو ذاك .

على أن ابن عربي في حديثه عن « الحقيقة المحمدية » لم يقتصر كابن الفارض على تسميتها بالقطب ، بل إنه كان أغنى ألفاظاً ، وأخصب اصطلاحاً من شاعرنا : فهو يسميها بغير « القطب » من الأسماء التي لعلها أدل على حقيقتها وأمنع لوقوع الخلط بينها وبين القطب الحسي عندما تذكر باسم القطب . كأن يسميها « الكلمة » ، و « روح محمد » و « حقيقة الحقائق » ، و « العقل

---

(١) الكبريت الأحمر ، على هامش اليواقيت والجواهر : القاهرة ١٣٥١ هـ : ج ١ ، ص ١٠

الأول » و « الروح الأعظم » و « الحق المخلوق به »[1] . ردد ابن عربى هذه الاصطلاحات وكثيراً غيرها ، ودل بها على « الحقيقة المحمدية » فى حين أن ابن الفارض لم يستعمل فى الدلالة عليها سوى لفظ « القطب » الذى ذكره صراحة ، وتحدث بلسان الجمع معه فى البيتين ٥٠٠ و ٥٠١ ، وقد يفهم حديثه فى بعض المواطن على أن لفظ « الروح » (البيت ٣١٣) ، ولفظ « المعنى » (البيت ٦٢٩) ، مرادفان له[2] .

ولعل وفرة الاصطلاحات التى يدل بها ابن عربى على « الحقيقة المحمدية » وقلتها عند ابن الفارض ، ترجع إلى سببين : أحدهما أن ابن عربى كان أعلم بالمذاهب الفلسفية ، وأعرف باصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين وغير الإسلاميين ، وأقدر على استغلالها ، وتغذية مذهبه بها على نحو ما تظهرنا كتبه الكثيرة لاسيما « الفتوحات المكية » و « فصوص الحكم » : فالكلمة التى قال بها فيلون اليهودى وفلاسفة المسيحيين ، والعقل الأول الذى قال به أفلوطين والإسماعلية الباطنية ، نجدهما ونجد غيرهما عند ابن عربى ، ونلاحظ أنه إنما يعنى بذلك الحقيقة المحمدية ؛ وثانيهما أن ابن الفارض ؛ كان شاعراً يخضع لما يخضع له الشعراء عادة من قيود الشعر كالوزن والقافية وما إليهما ، بخلاف ابن عربى ، الذى — وإن كان شاعراً يعتمد فى بعض الأحيان على النظم فى التعبير عن أفكاره — كان أغلب ما كان ناثراً يعالج المسائل الصوفية الخالصة ، أو الصوفية ذات الصبغة الفلسفية ، بأسلوب الناثرين لا بشعر الشعراء ونظم الناظمين ، فكان طبيعياً والحالة هذه أن يضيق مجال اللفظ والعبارة عند ابن الفارض ، على حين يتسع عند ابن عربى . ولو سلمنا جدلا بأن ابن الفارض كان كابن عربى على علم بالمذاهب والاصطلاحات الفلسفية ، لكان فى تقيده بقيود الشعر

---

(١) ذكر الدكتور أبو العلا عفيفى هذه الاصطلاحات ، وكثيراً غيرها ، على أنها تستعمل عند ابن عربى مرادفات للفظة « الكلمة » . والذى يعنينا منها هو القدر الذى أثبتنا ، ويكفى لإظهارنا على وفرة الأسماء التى يطلقها ابن عربى على « القطب » بمعنى « الحقيقة المحمدية» . (نظريات الإسلاميين فى الكلمة : مجلة كلية الآداب : م ٢ ، ج ١ ، سنة ١٩٣٤ م ، ص ٤٨) .

(٢) انظر ص ٣٥٤ من هذا البحث .

حائلا يحول بينه وبين استغلالها ، ودافعاً يحمله على ألا يصطنع منها إلا ما كان متمشياً مع وزن الشعر وملائماً لحكم القافية ، ولما كان يعمد إليه ابن الفارض من محسنات بديعية فاض بها شعره ، ومن غريب المصادفات أن جاء أكثر ما يعبر به ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية مستمداً من معجم التصوف ، فى حين أن بعضه جاء حظاً مشتركاً بين معجم التصوف ومعجم الفلسفة . وليس أدل على ذلك من لفظة « القطب » وهى أظهر ما يدل به على الحقيقة المحمدية ، فهى لفظة صوفية خالصة ، ومن لفظتى « الروح » و « المعنى » اللتين ترادفان « القطب » عنده ، فإنهما شائعتان بين التصوف والفلسفة .

٤ — ومهما يكن من شىء ، فقد استطاع ابن الفارض — على الرغم من أنه كان شاعراً مثقلا بقيود الشعر وضيق مجال العبارة فيه — أن يقدم لنا نظرية فى القطبية ، أو فى الحقيقة المحمدية تنطوى فى جوهرها على كثير من المعانى الصوفية والفلسفية التى لا تقل فى قيمتها عن نظرية ابن عربى المقابلة .

على أن نظرية ابن الفارض فى القطبية ليست نظرية بالمعنى الذى يفهم عند الكلام على نظرية فى العلم أو فى الفلسفة ، وإنما نحن نسميها نظرية تجوزاً ، وذلك لأنها لا تكاد تنفصل عن الحالة النفسية لصاحبها ، ولا عن شعوره بالاتحاد مع القطب الذى يعبر به عن الحقيقة المحمدية . ويصف لنا تحققه بمقام الجمع معه ، فهى من هذه الناحية مثلها كمثل نظريته فى الوحدة ، بل لعلها لا تختلف عنها إلا فى أن شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية شعور بالاتحاد مع الوجود المطلق عن كل تعين ، فى حين أن شعوره بالاتحاد مع القطب شعور بالاتحاد مع الوجود فى تَعَيُّنه الأول الذى هو الحقيقة المحمدية الجامعة لكل تعين فاض منها وصدر عنها بعد ذلك. ومع ذلك فإن حديث ابن الفارض عن القطب بلسان الجمع معه والاتحاد به مُخْتَلَفٌ فى حقيقته : فهل هو فى ذلك مجرد معبر عن حقيقة القطب ومنزلته من الله ومن العالم ، أو هل هو مدع لنفسه وراثة مقام هذا القطب ، ومتحقق تحققاً فعلياً بما كان له من كمال العلم وكمال القدرة على التصرف ؟؟ فسعيد الدين الفرغانى ، وهو أحد

شراح « التائية الكبرى » يرى أنه ليس من المسلم أن يكون كلام ابن الفارض فيما يتعلق بالحقيقة المحمدية على سبيل دعوى الوراثة ، لأن لذلك أمارات لم يظهر على ابن الفارض شيء منها أصلا طوال حياته ؛ ومن جملة هذه الأمارات أن يكون خاتم الولاية المحمدية ، وأن يكون له أتباع كثيرون أصحاب أذواق عالية ، واقفون فى مكان الدعوة والتمكين ، وهو لم يظهر منه شيء من هذا ؛ فتعين إذن أن يكون مراده نقل صورة هذا المقام المحمدى بصورته هو[1] .

ولكننا نخالف الفرغانى فيما يذهب إليه هنا ؛ فحياة ابن الفارض الصوفية ، وتقلبه فى أطوار الحب هذا التقلب الذى انتهى به إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بذات محبوبته المطلقة ، وما كان له من تحقق بالعلم اللدنى ، وما صدر عنه من خوارق ، وإن كانت أقل مرتبة من الكرامات ، كل أولئك شواهد صدق تدل على أنه ليس ما يمنع من أن يكون الرجل قد تحقق تحققاً فعلياً بمقام الجمع مع الحقيقة المحمدية على نحو ما تحقق قبل ذلك بمقام الجمع مع الذات الإلهية . وحسبنا أن ننظر فى الأبيات التالية :

وكل الورى أبناء آدم غير أنى	حزت صحو الجمع من بين إخوتى ٣١١
فسمعى كليمى وقلبى مُنَبَّأٌ	بأحمد رؤيا مقلة أحمديــة
وروحى للأرواح روح وكلما	ترى حسناً فى الكون من فيض طينتى
فذر لى ما قبل الظهور عرفته	خصوصاً وبى لم تدر فى الذر رُفقتى

وفى الأبيات التالية أيضاً :

وقد جاءنى منى رسول عليه ما	عَنِتُّ عزيزٌ بى حريص لرأفة ٤٥٧
فحكمى من نفسى عليها قضيته	ولما تولت أمرها ما تولت
ومن عهد عهدى قبل عصر عناصرى	إلى دار بعث قبل إنذار بعثة
إلىَّ رسولا كنتُ منى مرسلا	وذاتى بآياتى علىَّ استدلت ٤٦٠

---

(١) منتهى المدارك ، استامبول ١٢٩٣ هـ : ج ١ ، ص ٣٢٢ .

لنتبين أن ابن الفارض إنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، أو بلسان الواصل إلى مقام صحو الجمع الذى اختص به محمد عليه الصلاة والسلام من دون بقية الأنبياء . فيظهرنا وكأنه يتحدث عن نفسه . على أنه حائز لصحو الجمع . وأن روحه فياضة بالأرواح . وطينته فياضة بالصور والأشباح ؛ وعلى أنه أرسل من نفسه إلى نفسه ، أى أنه كان نبيًّا قبل أن يبعث إلى الخلق بالرسالة . وهو فى هذا كله إنما يستند أو يشير إلى ما روى من الأحاديث التى تثبت قدم محمد من حيث الحقيقة . والتى لا ندرى أهى ثابتة صحيحة ، أم منحولة موضوعة أجراها واضعوها على لسان النبى عليه الصلاة والسلام ، وكان منها قوله : « أنا أول الناس فى الخلق » ؛ وقوله : « أول ما خلق الله نور نبيك ياجابر » . وقوله : « كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين » .

وإذا كان ذلك كذلك فقد تبين إذن أن لابن الفارض مذهباً فى الحقيقة المحمدية . وأن مثل مذهبه فى هذه الحقيقة وجمعيتها لكل الحقائق التى فاضت منها : كمثل مذهبه فى الذات الإلهية ووحدتها التى استوعبت كل الذوات الأخرى ؛ لاسيما أن الحقيقة المحمدية ، كما يتحدث عنها ابن الفارض بلسان القطب ، ليست إلا صورة ثانية من صور الوحدة ، تعبر عن معنى خاص من معانيها ، وهو تجلى الذات الإلهية أولا فى الحقيقة المحمدية الجامعة لكل شىء ، ثم فيض الموجودات المعينة بعد ذلك من هذه الحقيقة الجامعة : إذ الذات قبل تنزلها من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية هى ، كما قلنا فى غير هذا الموضع ، الوجود المطلق عن كل تعين ، والحقيقة المحمدية أو القطب المعنوى هو هذه الذات مع التعين الأول : فالذات الإلهية والقطب المعنوى هما إذن حضرتان جامعتان . تظهر الوحدة فى إحداهما مجردة عن كل تعين ، وتظهر فى الأخرى مع التعين الأول الذى هو أصل فى كل تعين ، ومصدر لكل علم ، ومنبع لكل حياة فى كل كائن . يضاف إلى هذا أن مذهب ابن الفارض فى القطبية كمذهبه فى الذات الإلهية من حيث إن كلا منهما يعد ثمرة من ثمرات حبه ، ونفحة من نفحات ذوقه ووجده . يتحدث فى أحدهما عن القطب بلسان

الجمع معه، ويتحدث فى ثانيهما عن الذات الإلهية بلسان الاتحاد بها والفناء فيها، وهو فى كلا المذهبين إنما يضفى عليهما هذا الثوب النفسى الجميل الذى نسجت خيوطه من خلجات نفسه ، ولمعات قلبه .

على أن الدكتور أبا العلا عفيفى قد ذهب فى بحث له عن « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » إلى « أننا لانجد قبل الإسماعيلية ولا بعدهم سوى ابن عربى من اعتبر القطب "الحقيقة المحمدية" مبدأ كلياً عاماً سارياً فى الكون بأسره ، وأصلا لكل علم وكل حياة وكل خلق ، أو اعتبره والله عيناً واحدة وحقيقة واحدة : فإن ابن عربى لا ينظر إلى " القطب " نظرة باقى الصوفية إليه ، لأن قطبه ليس ولياً من الأولياء ، ولا نبياً من الأنبياء ، بل قوة عاقلة يظهر أثرها فى العالم أجمع »[1] . ولكننا قد رأينا فيما سبق أن القطب فى اصطلاح ابن الفارض ومذهبه لا يختلف فى منطوقه ومفهومه عما هو عليه عند ابن عربى . وسنرى مما سنورده بعد من تفصيل المعانى الصوفية والفلسفية التى تنطوى عليها قطبية ابن الفارض ، أن للقطب عند شاعرنا وعند الشيخ الأكبر حقيقة واحدة قوامها فكرة واحدة هى أن القطب مبدأ الوجود وأصل الحياة والتكوين ، وواسطة الخلق ، ومنبع العلم ، ومفيض القدرة على التصرف الأمر الذى يترتب عليه أن تنتفى دعوى الدكتور عفيفى التى جعل فيها من ابن عربى بدعاً من الصوفية ، وفذاً بينهم ، لم يسبقه أحد ، ولم يلحق به أحد فى القول بشىء مما قاله فى القطب بهذا المعنى ، لاسيما قبل الإسماعيلية وبعدهم ، فأنكر بذلك ما لابن الفارض من كلام فى القطبية لا يقل فى قيمته الصوفية والفلسفية عن كلام ابن عربى : فالمتأمل فى تائية ابن الفارض الكبرى ، يلاحظ أن وجود القطب قديم ، سابق على وجود آدم نفسه ، وأن هذا القطب علة الوجود بالنسبة إلى المخلوقات ، وأصل الحياة ومفيضها على الكائنات جميعاً ؛ وهذا هو عين ما يقوله ابن عربى إذ يعتبر الحقيقة المحمدية (وهى مرادفة عنده للقطب) مبدأ للتكوين والحياة والتدبير فى الكون . وكذلك يلاحظ أن ابن الفارض

---

(١) مجلة كلية الآداب : م ٢ ، ج ١ ، ص ٧٠ .

يبين أن القطب هو الأصل الذى يستمد منه كل علم باطنى ، وكل وحى إلهى كما أنه المنبع الفياض بمعجزات الأنبياء السابقين فى وجودهم الزمانى على وجود محمد الرسول عليه السلام ، وبكرامات الأولياء وأهل الدعوة إلى طريق الحق ممن جاءوا بعده ؛ والقطبية بهذا الوجه لا تكاد تعدو ما يسميه ابن عربى « مشكاة خاتم الرسل » التى لها فى قلب كل إنسان كامل شعاع من النور ، وهذا الشعاع قد يكون لدى بعض الكاملين علماً باطنياً ، ووحياً إلهياً ، ومكاشفة قلبية ، وقد يكون لدى بعضهم الآخر قدرة على التصرف فى ظواهر الكون ؛ غير أن هذا الشعاع ليس إلا معجزة بالنسبة إلى الإنسان الكامل الظاهر بصورة نبى من الأنبياء المرسلين ، وإلا كرامة بالنسبة إلى هذا الإنسان الكامل الظاهر بصورة ولىّ من الأولياء الصالحين : فالمعجزة والكرامة على هذا النحو شعاعان من أشعة «مشكاة خاتم الرسل» كما يقول ابن عربى ، ومظهران من مظاهر « القطب » كما يقول ابن الفارض ، وكما ستتبين هذا كله فيما يلى ، بحيث نضع نظرية ابن الفارض فى القطبية فى موضعها اللائق بين النظريات الفلسفية والصوفية التى يمكن أن يكون بينها وبين نظرية شاعرنا أوجه شبه أو تقارب فى الفكرة الجوهرية أو فى التفصيلات المتفرعة على هذه الفكرة : فمما لا شك فيه أن حديث ابن الفارض عن القطب وحقيقته ، ووصفه لآثاره فى الوجود وفى العلم والعمل ، فوق ما ينفيان من دعوى الدكتور عفيفى أن ابن عربى كان نسيج وحده بين الصوفية فى وضع نظرية فى القطبية ، فإنهما يذكراننا بنظريات وعقائد فلسفية وغير فلسفية ، بعضها إسلامى وبعضها الآخر غريب عن الإسلام كنظرية فيلون اليهودى والمسيحيين فى « الكلمة » ونظرية أفلوطين فى « الفيض » عامة ، وفيض النفوس الجزئية من النفس الكلية ، والأجسام الجزئية من الجسم الكلى خاصة ، وعقيدة الشيعة فى « النور المحمدى » وعقيدة الإسماعيلية الباطنية فى « الإمام المعصوم » : فكل أولئك نظريات وعقائد تتفق إلى حد ما ونظرية ابن الفارض فى القطبية ، التى تدور مثلها حول فكرة رئيسية واحدة ، هى أن الموجودات الروحية والمادية على السواء قد صدرت

عن حقيقة واحدة . وفاضت من قوة واحدة ، كانت واسطة بينها وبين الوجود فكما أن للكلمة عند فيلون وفلاسفة المسيحيين ، وللعقل الأول عند أفلوطين ، وللنور المحمدى عند الشيعة ، وللإمام عند الإسماعيلية الباطنية وجوداً سابقاً على وجود الكائنات ، فكذلك للقطب من حيث هو حقيقة محمدية عند ابن الفارض وجود متقدم على وجود المخلوقات ، بل على وجوده هو كنبى مبعوث ختمت به النبوة الظاهرة بصورة الرسالة وإنذار الناس وهدايتهم إلى الإسلام . ويتبين هذا كله من خلال التفصيلات التى نقدمها فيمايلى :

٥ – فابن الفارض يظهرنا فى حديثه بلسان القطب وبلسان الحائز لصحو الجمع . على أن الحقيقة المحمدية أزلية . وأقدم من الوجود كله ، ومنبع فياض بكل ما فى عالم الغيب من أرواح ، وبكل ما فى عالم الشهادة من صور وأشباح ، لولاها لما كان وجود أو شهود أو عهود . وهذا يعنى أن هذه الحقيقة المحمدية هى المخلوق الأول الذى أبدعه الله ، أو هى الفيض الأول الذى فاض من ذات الله . والذى خاطبه الله فى الأزل بقوله : « لولاك ما خلقت الخلق » والكائنات الروحية إنما تصدر عن باطن هذه الحقيقة ، فى حين أن الكائنات المادية تفيض من ظاهرها . وإلى هذه المعانى كلها يشير ابن الفارض بقوله :

وروحى للأرواح روح وكل ما　　　ترى حسناً فى الكون من فيض طينتى ٣١٣

وبقوله :

ولا فَلَكٌ إلا ومن نورِ باطنى　　　به ملكٌ يَهدى الهُدى بمشيئتى ٤٦٤
ولا قُطرَ إلا حَلَّ من فيض ظاهرى　　　به قطرةٌ عنها السحائبُ سَحَّتِ ٤٦٥

وبقوله :

ولولاىَ لم يُوجد وجودٌ ولم يكن　　　شهود ولم تعهد عهود بذمة ٦٣٧
فلا حىَّ إلا عن حياتى حياته　　　وطوع مرادى كل نفسٍ مريدة ٦٣٨

ويذهب ابن الفارض أيضاً إلى أن الحقيقة المحمدية تظهر فى عالم التركيب متجلية فى الصور . كما تظهر فى عالم العقل متجلية فى المعانى ، وكما تظهر

أيضاً فى كل مشاهدة كشفية تحصل فى عالمى الملكوت والجبروت اللذين فوق عالمى المحسوس والمعقول ، واللذين تدق معرفتهما على الوهم ، وتجل عن الفهم . وتكون من حظ الروح وحدها . وهو إنما يعنى بهذا أن كل ما تشتمل عليه عوالم الحس والعقل والروح ، ليس إلا تجليات تفصلية حادثة صادرة عن حقيقة جامعة لها ، مشتملة عليها هى حقيقة القطب الواحدة القديمة ، الفياضة بهذه التجليات ، كما يدل على ذلك قوله :

وفى عالم التركيب فى كل صورة ظهرتُ بمعنًى عنه بالحسن زينتى ٦٤٢
وفى كل معنى لم تُبنه مظاهرى تصوّرتُ لا فى صورة هيكلية
وفيما تراه الروح كشفَ فِراسة خفيتُ عن المعنى المُعنّى بدقة ٦٤٤

٦ ـ ونحن إذا أنعمنا النظر فيما يثبته ابن الفارض هنا من المعانى التى تدل كلها على أن حقيقة القطب قديمة فياضة ، وجدنا أن بينها وبين بعض الأفكار الفلسفية اليهودية والمسيحية والأفلاطونية الجديدة كثيراً من أوجه الشبه :

فالفلسفة اليهودية القديمة تحدثنا بأن الله قال كلمته فكان العالم : أى أن العالم أثر صادر عن كلمة الله . وفلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية يصفون كلمة الله بأنها حافظة للكون ، مدبرة له ، وبأنها مصدر الوحى والنبوة والشرائع : ففيلون اليهودى الإسكندرى يذهب إلى أن العناية الإلهية لا تصل إلى العالم مباشرة ، بل عن طريق وسطاء ؛ وأن الوسيط الأول من هؤلاء الوسطاء هو « اللوغوس (Logos) أو « الكلمة » ، أو ابن الله ، أو الكاهن الأعظم الذى تليه الحكمة ، فآدم الأول ، فالملائكة ، فنفس الله، فالقوات الكثيرة . والذى يعنينا هنا هو أن نلاحظ أن تسمية ابن الفارض للحقيقة المحمدية باسم القطب ، تقرب من تسمية فيلون للكلمة باسم الكاهن الأعظم . وإن ما يقرره ابن الفارض من أنه لولا القطب لما كان وجود أو شهود أو عهود ، ومن أن محمداً القطب ، وإن كان ابناً لآدم من حيث الصورة العنصرية ، إلا أنه أب من حيث المعنى الروحى القديم (البيت ٦٣٠ من التائية الكبرى)

ومن أن القطب منبع فياض بكل حياة ، إنما يشير إلى ما قالته الفلسفة اليهودية القديمة من أن العالم أثر صادر عن كلمة الله ، وما قاله فلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية من أن كلمة الله هى منبع الوحى والنبوة والشرائع ، وما قاله فيلون اليهودى من أن آدم الأول إنما هو أثر من الآثار الصادرة عن الوسيط الأول أو الكاهن الأعظم .

٧ ــ وقطبية ابن الفارض من حيث هى مبدأ للوجود ، ومنبع للشهود ، وأصل للعهود ، لولاها لما كان شىء من هذا كله ، تشبه «الكلمة» التى يصورها «إنجيل يوحنا» على أنها مبدأ الخلق الذى عنه وبه كل شىء وبغير هذه الكلمة لم يكن شىء ليكون : فهى المشتملة على الحياة ، والحياة هى نور الناس[1] ؛ وهذا النور هو الذى كون به العالم[2] : فالكلمة المسيحية هى ابن الله وصورته ، والواسطة فى خلق العالم ، والروح السارى فى الكون ، المفيض للحياة والنور . وهى كذلك تظهر فى أتباع المسيح ، وتمدهم بالعلم والمعرفة . ونحن إذا تدبرنا قطبية ابن الفارض والكلمة المسيحية ، ووازنا بينهما ، استخلصنا أن القطب الذى لولاه لما كان الوجود، شبيه بالكلمة التى كانت واسطة فى خلق العالم ؛ وأن القطب الذى هو منبع الشهود (العلم الباطن والمكاشفة الروحية) وأصل العهود (المواثيق والشرائع) ، يشبه الكلمة من حيث هى ابن الله ، فى أنه ظاهر بروحه فى أتباعه ، يفيض عليهم كل علم ومعرفة . ولعل كل ما هنالك من فرق بين قطب ابن الفارض وبين كلمة المسيحية ، هو أن هذه تعنى بالكلمة كلمة الله التى تجسدت وتشخصت فى المسيح ، فى حين أن ابن الفارض يعنى بالقطب الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى .

٨ ــ ولا يقف الأمر فى هذا التشابه عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى نظرية الفيض عند أفلوطين : فقول ابن الفارض بأن روحه روح للأرواح ، وطينته فياضة بكل ما هو حسن فى الكون (البيت ٣١٣ من التائية الكبرى) ؛

---

(١) إنجيل يوحنا : الإصحاح الأول ، الآيات ١ ــ ٤ .

(٢) المرجع نفسه الإصحاح نفسه : الآية ١٠ .

وقوله بأن ما فى العالم الباطن مستمد من باطن القطب ، وما فى عالم الظاهر مستمد من ظاهره ، كل أولئك يذكرنا بنظرية أفلوطين التى تقرر أنه عن « الواحد » يصدر « العقل الأول » الذى هو صورة لهذا الواحد المطلق وأول فيض منه ، وأنه عن هذا العقل الأول تصدر « النفس الكلية » التى تصدر عنها الكائنات الروحية والمادية : فالقطب باعتباره عند ابن الفارض أول تعين فاضت منه الكائنات جميعاً ، سواء ما كان منها فى عالم الباطن أم فى عالم الظاهر ، يمكن أن يكون مقابلا من هذه الناحية للعقل الأول هو فى الأفلاطونية الجديدة أول فيض من الواحد . وما يعبر عنه ابن الفارض فى البيت ٤٦٤ من تائيته الكبرى « بنور الباطن » يمكن أن يكون مقابلا لما يسميه أفلوطين « بالنفس الكلية » كما أن ما يطلق عليه ابن الفارض ، فى البيت ٤٦٥ من القصيدة نفسها ، اسم « فيض الظاهر » وفى البيت ٣١٣ اسم « فيض الطينة » ، يمكن أن يكون مقابلا لما يعرف فى سلسلة فيوضات أفلوطين باسم « المادة غير المصورة » . ومن هنا يمكن أن نقابل بين مراتب الوجود عند ابن الفارض ، وبين سلسلة الفيوضات عند أفلوطين ، على الوجه التالى : الذات الأحدية = الواحد ؛ القطب = العقل الأول ؛ روح القطب أو نور باطنه = النفس الكلية ، طينة القطب أو فيض ظاهره = المادة غير المصورة ؛ غير أنه ينبغى أن نلاحظ هنا أن روح القطب أو نور باطنه وطينته أو فيض ظاهره ليسا فيضين صادرين عن القطب ، كما هو الشأن فى النفس الكلية والمادة غير المصورة فإنهما عند أفلوطين فيضان يصدر كل منهما عن الفيض الذى يتقدمه ؛ وإنما روح القطب وطينته هما عند ابن الفارض عين القطب وحقيقته : تفيض من الأولى الأرواح ، وتصدر عن الثانية الصور والأشباح . ومن هنا نتبين أن منزلة القطب الفارضى من الذات الإلهية ، ومن الكائنات الروحية والمادية ، هى منزلة العقل الأول الأفلوطينى من الواحد ومما تحت هذا العقل من الفيوضات الأخرى ، لاسيما أن القطب الفارضى بحكم كونه أول مخلوق صدر عن الذات الإلهية مباشرة ، يشبه شبهاً قوياً العقل الأول الأفلوطينى فى أنه أول فيض صدر عن الواحد .

٩ — وإذا كان القطب أو الروح المحمدى من حيث هو حقيقة كلية جامعة قديماً ، وكان وجوده أقدم من وجود العالم الذى ليست الكائنات فيه إلا تفصيلات لهذه الحقيقة الكلية الجامعة ، فقد كان طبيعياً أن يصور لنا ابن الفارض ما كان عليه العالم فى حالته الأولى أى حين كانت حقائقه ووجوداته مجتمعة فى حقيقة القطب ، وقبل أن تخرج هذه الحقائق والوجودات من التعين الأول الجامع لها ، إلى التعينات المتعددة التى تظهر فيها ، وتتعين بها تعيناً جزئياً بعد أن كان كلياً . والحق أن ابن الفارض قد قدم لنا فى هذا الصدد كلاماً أقل ما يوصف به أنه أدنى ما يكون إلى نظرية فى الفلسفة الكونية منه إلى كلام الصوفية المتحدثين بلسان الذوق والوجد : فالقطب أو الروح المحمدى كان عند ابن الفارض مطبوعاً على العلم ، أى أنه كان عالماً بحقائق الأشياء التى فى « عالم الذر » ، حين كان متحداً بالروح الأعظم ؛ وإن القطب قد اختص بهذا العلم فعرف كل شىء فى عالم الأمر ، فى حين أن غيره من الأرواح لم تعرف عنه شيئاً . وانظر إلى قوله فى هذا البيت :

فذر لى ما قبل الظهور عرفته خصوصاً وبى لم تدر فى الذر رفقتى[1] ٣١٤

لتتبين أن القطب هنا كان عالماً بالأرواح فى عالم الأمر قبل أن تتعين هذه الأرواح فى عالم الذر ؛ وأن الحقيقة الروحية لهذا القطب كانت جماعاً لتعينات الحقائق الروحية الأخرى؛ وأنه عبارة عن وحدة كلية ، وروح جامع لكل الأرواح الجزئية الأخرى . وهذا ينبنى عليه أن يكون القطب مطلقاً عن كل قيد ، مترفعاً على كل حد ، إليه تتجه كل الجهات ، وفيه تلتقى جميع الاتجاهات . وانظر إلى قول ابن الفارض فى هذين البيتين :

ومن كان فوق التحت والفوق تحته إلى وجهه الهادى عنت كل وجهة ٤٦٨
فتحت الثرى فوق الأثير لرتق ما فتقت وفتق الرتق ظاهر سنتى ٤٦٩

لتتبين منزلة القطب من العالم . وأى فرق بين حقيقة هذا القطب الجامعة

---

(١) أراد بالذر تعينات الأرواح الإنسانية فى عالم الخلق بعد بروزهم من الأمر ، ولم تكن الأرواح قبل ذلك عارفة إلا روح الأرواح الذى هو قطب الأقطاب ، فإنه عارف بسوابق الأمور وخواتمها فى عالم الأمر قبل الظهور فى عالم الخلق (كشف الوجوه الغر : ج ٢ ، ص ٤ — ٥)

القديمة وبين جهات العالم المفصِّلة له تفصيلا حادثاً . هذا من جهة ، ولتبين من جهة أخرى أن ابن الفارض إنما يقدم لنا ، فى هذين البيتين ، النظرية الإسلامية الواردة فى القرآن عن خلق العالم ، وحالته التى كان عليها فى البدء . وأى فرق بين هذه الحالة وبين حالته التى أصبح عليها بعد ذلك ؛ فعند شاعرنا أن ما فوق الأثير عين ما تحت الثرى ، أى أن كل ما فى الكون من أجرام سماوية وأرضية ، وما بين السموات والأرض ، كان فى البدء يؤلف وحدة جامعة لا فرق فيها بين الفوق والتحت ؛ وهذه الحالة التى كان عليها العالم فى بادئ أمره هى حالة الجمعية فى حقيقة القطب وروحه ، وهى التى يعبر عنها ابن الفارض بلفظة «الرتق» وقد ظل العالم على هذه الحال من الرتق الذى تنتفى معه الجهات وتلتقى فيه الأضداد ، حتى خرج إلى حالة التفصيل ، وهى التى يعبر عنها ابن الفارض بلفظ « الفتق » . ففُتقت السموات والأرض بعد الرتق ، وفصلت الجهات بعد الإجمال ، وفرقت الأضداد بعد الاجتماع . وظاهر هنا أن ابن الفارض يشير إلى قوله تعالى : «أو لم يـَر الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً فَفَتَقْنَاهُمَا» ، وهو ما ذهب المفسرون فى تفسيره إلى أن السموات والأرض كانتا شيئاً واحداً يوم خلقهما الله ، ثم فتقهما بالهواء الذى جعل بينهما ؛ وإلى أن السموات كانت سماء واحدة ففتقها الله إلى سبع سموات ، وأن الأرض كانت أرضاً واحدة ففتقها الله إلى سبع أرضين . والغرض الذى يرمى إليه ابن الفارض من إظهارنا على انتقال العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق ، هو إثبات العلاقة بين القطب باعتباره أقدم مخلوق خلقه الله ؛ وبين العالم باعتباره حقيقة مشتملا عليها فى حقيقة هذا القطب بادئ الأمر ، وباعتباره كائنات حادثة وصوراً متعددة بعد ذلك . ومن هنا يمكن أن يقال معه إن العالم ، وقد انطوت حقائقه واندرجت فى حقيقة القطب كان فى حالة الرتق ؛ فلما فصلت هذه الحقائق وبرزت . وتنوعت مظاهرها وتعينت ، خرج العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق : فكأنه يريد أن يقول إن باطن القطب يقابله فى القدم الرتق ، فى حين أن ظاهره يقابله فى الحدوث الفتق .

وإذا كان العالم على ما أبان ابن الفارض من الرتق أو الوحدة الجامعة التى

تقابل باطن القطب ؛ فقد أظهرنا الشاعر على طائفة من الأصناف التى نتبين من خلالها ما كان عليه العالم فى حالته الأولى :

١ ــ فقد كان العالم ولا جهات فيه ، لأن الجهة تستلزم الأين ، والأين يقتضى التشتت والتفرقة :

ولاشُبْهة والجمع عَيْن تَيَقُّنٍ ولا جهةٌ والأينُ بينَ تشتُّتِى ٤٧٠

٢ ــ وكان العالم وليس فيه أزمنة معدودة ، ولا مدد محدودة ، لأن المدة حد ، والحد مؤد إلى الشرك :

ولا عِدَّةٌ والعَدُّ كالحدّ قاطعٌ ولا مُدَّةٌ والحدُّ شِركٌ مُؤقتِ ٤٧١

٣ ــ وكان العالم وليس فيه مع الله ند ، إذ من شأن الند أن يخالف نده ، وينقض ما عقده ؛ كما أنه كان وليس فيه لله ضد ، إذ من شأن الضد أن يجعل إلى جانب الله إلهاً آخر قد يخلق خلقاً آخر مختلفاً عن الخلق الذى خلقه الإله الحقيقى :

ولاندّ فى الدارين يقضى بنقضِ ما بنيتُ ويمضى أمرُهُ حكمَ إمرَتى ٤٧٢

ولا ضدّ فى الكونينِ والخلقُ ماترى بهم للتساوى من تفاوت خِلقَتى ٤٧٣

وهكذا نتبين مع ابن الفارض أية صورة كان عليها العالم عند ما كان منطوياً فى هذه الحقيقة الكلية وهى حقيقة القطب التى كانت قبل أن يكون أى تعين : وحدة فى الزمان ، ووحدة فى المكان ، ووحدة فى الألوهية ، ووحدة فى الحقيقة الكلية . وهذه الوحدة الجامعة للأزمنة المعدودة ، المستوعبة للأمكنة المحدودة ، المستهلكة لغير ذلك من ألوان التعينات ، هى أخص خصائص ذلك التعين الأول الذى أبدعه الله منذ الأزل ، وأجمل فيه كل التعينات الجزئية ، ثم فصلها منه بعد ذلك ، فكان ما كان مما يعد ويحد ، ومما له ند وضد .

١٠ ــ والقطب الذى هو أقدم من وجود العالم ، وأصل فى تعيناته ، هو كذلك منبع العلم ومفيض العرفان . وقد سبقت الإشارة إلى أن محمداً من حيث هو قطب أو حقيقة قد عرف الذر وهو تعينات الأرواح الإنسانية ،

وأن معرفته به قديمة قدم حقيقته وروحه ، أى أنها كانت قبل أن يبرز هذا الذر من عالم الأمر إلى عالم الخلق . ومن هنا نرى ابن الفارض يتسامى بقطبيته من حيث العلم ، فينهى عن وصف القطب بالعارف ، أو نعته بأى نعت أو لقب أو كنية ، إذ أن هذا كله إن صح بالقياس إلى أتباعه ، فإنه لا يصح بالقياس إليه وهو ما هو من علو وكمال وجمعية ، لاسيما أن أحداً من أتباع هذا القطب لو سئل عن معنى من المعانى ، لأتى فى إجابته بما يجل عن الوهم ويدق على الفهم ، وهو فى هذا إنما يصدر عن أصل الفطرة المحمدية ، ومنبع علمها ، ويجنى ثمر العرفان من فرع الفطنة المحمدية ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى الأبيات التالية :

وأَلْغِ الكُنى عنّى ولا تَلْغُ أَلكَنَا ... بِها فهى مِن آثار صيغة صنعتى ٣١٦
وعَنْ لقبى بالعارف ارجعْ فإنْ ترا ... تَنَابُزَ بالألقاب فى الذكر تُمقَتِ
فأصغَرُ أتباعى على عينِ قلبِهِ ... عرائسُ أبكارِ المعارفِ زُفَّتِ
جنَى ثمرَ العرفانِ مِنْ فَرْعِ فِطنةٍ ... زكا باتّباعى وهو من أصل فِطرتى
فإن سيلَ عن معنى أتى بغرائبٍ ... عن الفهم جَلّت بل عن الوهم دقّت ٣٢٠

وهنا يتشابه ابن الفارض وابن عربى : فكما أن القطب عند ابن الفارض هو الذى تفيض فطرته بكل وجود ، وتفيض فطنته بكل علم ، فكذلك ابن عربى يرى « أن كل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى ، ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن تأخرت طينته فى الوجود ، فإنه بحقيقته موجود » .[١]

وما يقال عن العلم ، يقال عن الحب : فكل من العلم والحب متفقان فى أنهما صادران عن القطب ، مطبوعان فيه . وليس أدل على ذلك مما يذهب إليه ابن الفارض من أن كل ما أودع فى الذر (تعينات الأرواح الإنسانية) من الحب إنما هو فيض من هذا الحب القديم الذى استوعبه القطب فى عالم الأمر ، وظهر عنه فى عالم الذر ، وعبر عنه الشاعر « بالولاء » فى قوله :

فعنّى بَدَا فى الذر فىَّ الولا ولى ... لِبانٌ ثُدِىّ الجمع منى دَرّت ٥٠٣

---

(١) فصوص الحكم ، القاهرة سنة ١٣٠٩ ﻫ : ص ٥٤ .

١١ – وإذا كان الروح المحمدى عند ابن الفارض سابقاً على الوجود ، وفياضاً بالعلم والحب ، وجامعاً لكل الحقائق ، فقد رتب شاعرنا على ذلك نتائج لها قيمها من حيث العلاقة بين هذا الروح المحمدى وبين الأنبياء السابقين على محمد النبى ، والخلفاء والأولياء اللاحقين به ؛ فمحمد النبى ، إن كان من حيث الصورة العنصرية ابناً لآدم ، وإنه من حيث الروح أو المعنى أب له ، متقدم عليه وعلى أفراد الأنبياء الذين ليسوا فى الحقيقة إلا فروعاً لأصل واحد ، ومظاهر لحقيقة واحدة هى الحقيقة المحمدية التى اشتملت اشتمالا كليًّا على هذه الأفراد الجزئية ، كما يشتمل اللوح المحفوظ على العناصر البسيطة قبل تركيبها . وهؤلاء الأنبياء لا يصدرون فيما دعوا إليه من الحق، وما أوضحوا من الشرائع ، وما جرى على أيديهم من المعجزات ، إلا عن هذا الروح المحمدى السارى فيهم ، الممد لهم ، المتجلى على كل منهم بصورة معينة من صور الكمال أو بمعجزة خاصة من خوارق العادات ؛ فهم فى هذا كله إنما ينهجون نهجه ، ولا يتجاوزون مواطئ خطوه . وما يقال عن الأنبياء المتقدمين على محمد النبى ، المتأخرين عن الروح المحمدى ، أحرى بأن يقال عن الداعين إلى الحق من الخلفاء والعلماء والأولياء الذين هم متأخرون بطبيعة وجودهم الزمانى ، سواء عن وجود الروح المحمدى أم عن وجود محمد النبى ، فهؤلاء جميعاً لم يخرجوا فى دعوتهم عن دائرته ، ولم يحاجوا الملحدين بغير حجته . وإلى هذا كله يشير ابن الفارض بقوله :

وإنى وإن كنتُ ابنَ آدمَ صُورَةً	فلى فيه معنًى شاهدٌ بأبوَّتى ٦٣٠
ونفسى على حجر التَّجلِّى برشدها	تجلَّتْ وفى حجر التَّجلى تربَّتِ
وفى المهد حِزْبِى الأنبياءُ وفى عَنَا	صرِى لوْحِىَ المحفوظُ والفتح سورتى
وقبل فصالى دون تكليف ظاهرى	ختمت بشرعى الموضحى كل شرعة
فهم والأُلى قالوا بقولهم على	صراطى لم يعدوا مواطئَ مشيتى
فيمْنُ الدُّعاة السابقين إلىَّ فى	يمينى ويُسر اللاحقين بيسرتى
ولا تحسبنَّ الأمرَ عنى خارجاً	فما ساد إلا داخلٌ فى عبودتى ٦٣٦

وينبنى على هذا أن تكون منزلة نبوة محمد كمنزلة نبوة نبى آخر من الروح المحمدى أو المعنى المحمدى ؛ إلا أن محمداً النبى يفضل غيره من الأنبياء فى أنه كان مرسلا من نفسه أى من ذاته القديمة الجامعة ، إلى نفسه باعتباره نبياً مرسلا ، فى حين أن غيره من الأنبياء كان صادراً عن ذات أخرى غير ذواتهم ، وهى هذا الروح المحمدى القديم الجامع . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن محمداً النبى كان رسولا مبعوثاً من نفسه باعتباره معنى كلياً وروحاً جامعاً ، إلى نفسه باعتباره صورة عنصرية معينة ظاهرة بمظهر من مظاهر الكمال وهو النبوة ، كما يشير إلى هذا المعنى الحديث القائل : « كنت نبياً بين الماء والطين » والذى يضمنه ابن الفارض هذين البيتين :

ومن عهد عهدى قبل عصر عناصرى ... إلى دار بعث قبل إنذار بعثة ٤٥٩

إلىَّ رسولا كنتُ منّى مرسَلا ... وذاتى بآياتى علىَّ استدلت ٤٦٠

١٢ — هذه هى الفكرة الفارضية عن علاقة الروح المحمدى بمن تقدم على محمد النبى من الأنبياء ، يمكن أن نتبينها فى وضوح إذا لاحظنا مع الشاعر الصوفى تفاصيلها التى أبان فيها عن حقيقة المعجزات وجوهر الشرائع . فكل أثر من آثار الكمال الظاهر على يد نبى من الأنبياء بصورة معجزة من المعجزات ، إنما هو فى الحقيقة ناشئ عن سريان أثر من آثار الروح المحمدى الذى جمع منذ القدم أرواح الأنبياء وأشباحهم ؛ فالمعجزات التى ظهرت على أيدى نوح وسليمان وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ، ليست فى الحقيقة إلا تفصيلات لهذا الكمال المطلق الذى انطوى عليه الروح المحمدى . وأفاض أسراره على هؤلاء الأنبياء نبياً بعد نبى . حتى كانت نبوة محمد نفسه فختم بها على هذه النبوات وعلى ما صدر عن أصحابها من معجزات [1] كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى هذا البيت :

وجاء بأسرار الجميع مُفيضُها ... علينا لهم ختماً على حين فترة ٦١٤

(١) انظر تفصيل هذه المعجزات فى الأبيات ٦٠١ — ٦١٣ من (التائية الكبرى)

ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات ابن الفارض نفسه هو أن جميع الأنبياء السابقين على محمد الرسول عليه الصلاة والسلام ، لم يكونوا فى أقوامهم إلا دعاة بما دعا إليه مفيض أسرار المعجزات عليهم وهو الروح المحمدى ؛ فكل نبى من لدن آدم إلى محمد لم يخرج فى دعوته عن تبعيته للروح المحمدى ، مثلهم فى ذلك كمثل الذين جاءوا بعد محمد النبى من أهل الحق، ودعَوْا إلى الله عن تبعيتهم له تبعية زمانية ظاهرة بصور متعاقبة . ولعل كل ما هنالك من فرق بين الأنبياء السابقين على خاتمهم ، وبين اللاحقين به من دعاة الحق . هو أن الأنبياء السابقين يُسَمَّوْن رسلا، إذ أُرسل كل منهم ليدعو قومه إلى الحق، فى حين أن من أتى بعد محمد الرسول لا يسمى رسولا أو نبيًّا ، ولكنه عالم له منزلة النبى أو الرسول الذى كان قبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام ، أو عارف من هؤلاء الذين يأخذون أنفسهم بالعزيمة ويعرفون باسم « أولى العزم » ، لاسيما أن النبوة أو الرسالة قد ختمت بمحمد ، فلا محل بعد ذلك لنبى أو رسول .
وانظر إلى ما يقوله ابن الفارض عن دعاة الحق فى هذه الأبيات :

وما منهم إلا وقد كان داعيــاً   به قومه للحق عن تبعيةِ ٦١٥
فعالمنا منهم نبىٌّ ومَنْ دعــا   إلى الحق منَّا قام بالرسليةِ
وعارفنا فى وقتنا الأحمدى من   أولى العزم منهم آخذٌ بالعزيمة ٦١٧

لترى أنه يقسم أفراد الإنسان الكامل ، المستمدين كمالهم فى العلم والعمل من روح الأرواح وقطب الأقطاب ، إلى ثلاثة أقسام : (١) نبى مرسل ، وهو من جاء إلى قوم من الأقوام برسالة قبل خاتم الأنبياء . (٢) عالم كالنبى ، وهو من دعا إلى الحق بعد خاتم الأنبياء ، وكان فى دعوته أشبه بالرسول . (٣) عارف أو ولى ، وهو من هذب نفسه، وأخذها بالرياضة والاستقامة ، حتى أصبح أعرف بالله ، وأقدر على التصرف ممن لم تكمل نفوسهم .

ومثل هذا العارف كمثل العالم فى أن ظهور كل منهما بعد خاتم الأنبياء . ويشترك الأنبياء والعلماء والعارفون فى المصدر الأول الذى يتلقى عنه الأنبياء وحيهم ، والعلماء علمهم ، والعارفون معرفتهم . ولهذا كانوا جميعاً شخصية واحدة

من حيث الحقيقة ، وشخصيات متعددة من حيث ظهور فريق منهم بصورة النبي ، وفريق آخر بصورة العالم ، وفريق ثالث بصورة العارف . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن الأفراد الكاملين ، على اختلاف صورهم ، وتعدد أشخاصهم الحادثة ، قد ورثوا كمال العلم والعمل عن الروح المحمدى ، إلا أن علماء الأمة المحمدية يمتازون بأنهم فى مرتبة هى أدنى ماتكون إلى مرتبة الأنبياء ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى البيت التالى :

فعالمنا منهم نَبِىٌّ ومن دَعــا إلى الحق منَّا قام بالرسلية ٦١٦

وهنا يقرب ابن الفارض من ابن عربى فيما يراه هذا الأخير من أنه إذا ورث ولى من الأولياء علم الباطن عن نبى من الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السلام ، فإنه لا يرث هذا العلم مباشرة ، بل بواسطة « النور المحمدى » ، الأمر الذى من أجله يقول ابن عربى إن الولاية المحمدية تشبه النبوة، ويستدل عليه بالأثر القائل : « علماء أمتى كأنبياء بنى إسرئيل » لأن كلا من النبى والولى المحمدى يستمد علمه من منبع واحد هو هذا النور المحمدى . وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك الأثر فى البيت المثبت آنفاً ، كما استدل به ابن عربى .

ومثل الشرائع المختلفة فى أصلها الذى صدرت عنه ، كمثل الأنبياء المتعاقبين فى المنبع الذى استمدوا منه : فابن الفارض يرى أنه ليس ثمة فرق بين شريعة محمد وبين شريعة غيره من الأنبياء ؛ وذلك لأن هؤلاء الأنبياء إنما استَقَوْا شرائعهم من شريعة محمد، وساروا على نهجه . وبيان ذلك هو أن الحقيقة المحمدية ، بحكم كونها أصلا فى كل شيء ، وسرًّا لكل وجود ، ومنبعاً فياضاً بكل علم ووحى ومعرفة ، فهى قد ظهرت فى الأجيال المتعاقبة وعلى أيدى الأنبياء المتعددين ، بصور مختلفة تمثلت فيما دعا إليه هؤلاء الأنبياء من أديان ، وما أتوا به من شرائع ؛ والحقيقة أن جميع هذه الأديان والشرائع مردود إلى أصله الواحد فى الروح المحمدى ، لاسيما أن محمداً حين كان حقيقة أزلية وروحاً قديماً ، قد ختم بشريعته كل الشرائع ، وإلى هذا كله يشير ابن الفارض

بقوله فى الأبيات التالية :

وفى المهد حزبى الأنبياء وفى عنا	صرى لوحى المحفوظ والفتح سورتى ٦٣٢
وقبل فصالى دون تكليف ظاهرى	ختمت بشرعى الموضحى كل شرعة
فهم والأُلى قالوا بقولهم على	صراطى لم يعدوا مواطئ مشيتى
فيمن الدعاة السابقين إلى فى	يمينى ويسر اللاحقين بيسرتى
ولا تحسبنّ الأمر عنّى خارجاً	فما ساد إلا داخلٌ فى عبودتى ٦٣٦

وهنا يتشابه ابن الفارض وابن عربى مرة أخرى : فقد ذهب هذا الأخير فى توضيح الفكرة التى تثبت أصلا واحداً للشرائع المختلفة ، إلى أن جميع الأنبياء نواب لمحمد ، واستدل على ذلك بقول النبى عليه الصلاة والسلام : « لو كان موسى وعيسى حيين ما وسعهما إلا اتباعى » ؛ وذهب أيضاً إلى أنه لو كان صلى الله عليه وسلم موجوداً بجسمه من لدن آدم إلى زمان وجوده ، لكان جميع بنى آدم تحت شريعته حسًّا ، فجميع شرائع الأنبياء هى بالحقيقة شرعه صلى الله عليه وسلم ؛ وانتهى إلى أن الله قد ختم بشرع محمد جميع الشرائع ، فلا رسول بعده يشرع ، ولا نبى بعده يرسل بشرع يتعبد به ، إنما يتعبد الناس بشريعة محمد إلى يوم القيامة [1] . وظاهر هنا أن كلاً من ابن الفارض وابن عربى فكرة واحدة تتلخص فى أن تعدد الأنبياء ، وتباين الشرائع ، ليس إلا من حيث الصورة الظاهرة والشكل الخارجى ، فأما من حيث الحقيقة والجوهر فكل الأنبياء واحد ، وكل الشرائع واحدة ، لأنه ليس هناك إلا نبى واحد وشريعة واحدة على الحقيقة ؛ وهذا النبى الواحد هو محمد كما أن هذه الشريعة الواحدة هى شريعته التى ختم بها الله جميع الشرائع على حد تعبير ابن عربى ، وختم بها محمد هذه الشرائع قبل فصاله دون تكليف ظاهره على حد تعبير ابن الفارض [2] .

---

(١) اليواقيت والجواهر : ج ٢ ، ص ٢٢ و ٣٧ .

(٢) يعنى بذلك أن محمداً ختم بشرعه الشرائع قبل فطامه وبلوغه حد التمييز من حيث الصورة وقبل أن يكلف ظاهره بالحدود والأحكام .

١٣ – وإذا كان ذلك كذلك ، وكان أفراد الإنسان الكامل إما أنبياء أو علماء أو أولياء ، وكانت معجزات الأنبياء مظاهر معينة للكمال المطلق فى الروح المحمدى ، كما سبق بيان ذلك ، فقد كان أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء أن تكون كرامات الخلفاء والأولياء اللاحقين بمحمد النبى ، مستمدة من فيض ذلك الكمال المطلق : فنصرة أبى بكر للإسلام بقتال آل حنيفة الذين أضلهم مسيلمة الكذاب ، ومكاشفة عمر وهو فى المدينة بحال سارية وهو فى نهاوند ، وتمكن الإيمان من قلب عثمان ، وأخذه نفسه بالعزم والثبات واشتغاله بتلاوة القرآن الكريم مع ما أخذه به الجناة من عنف وشدة عند قتله . وعلم على الذى أوضح به المشكل ، والذى تلقاه بالوصية عن محمد . كل أولئك آثار من آثار ذلك الكمال المطلق الذى ورثه الخلفاء الراشدون عن الروح المحمدى فضلا عن محمد النبى ، وصور من فيضه الذى تجلى فى كل واحد منهم ، بجهاد رائع ، أو كشف باطن ، أو علم ظاهر ، أو عمل نافع [١] .

على أن ابن الفارض ، وإن كان يسوى بين الخلفاء الأربعة من حيث إن ما صدر عنهم من الكرامات ليس إلا كمالات مستقاة من منبع واحد ، إلا أن لـمـا يقوله عن علىٍّ من أنه أوضح المشكل بعلمه الذى ناله بالوصية ، قيمة خاصة :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً   علىٌّ بعلم ناله بالوصية   ٦٢٤

فهو هنا يقرر ، أو يشير على أقل تقدير ، إلى ما تعتقده الشيعة فى إمامة على وخلافته ، وهو أن النبى عليه الصلاة والسلام جعل من على وصية وقائماً مقامه بقوله « من كنت مولاه فعلىٌّ مولاه » ؛ وأن علياً كرم الله وجهه قال : « وأوصانى النبى على اختيارى لأمته ، رضاً منه بحكمى . وأوجبَ لى ولايته عليكم رسول الله يوم غدير خم » [٢] ومع هذا فإن ابن الفارض لا يميز علياً من بقية الخلفاء ؛ بل إن شأنه عنده كشأنهم فى أنهم جميعاً مشتركون

---

(١) انظر الأبيات ٦١٨ – ٦٢٤ من التائية الكبرى .

(٢) غدير خم : ماء على منزل بالمدينة فى طريق يقال لها « طريق المشاة إلى مكة » . راجع مايتعلق بعقيدة الشيعة فى على وإمامته فى « الملل والنحل » للشهرستانى ، على هامش (الفصل فى الملل والنحل) لابن حزم . : القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ، ج ١ ص ١٥١ .

فى كمال واحد ، وموروثون لتراث محمدى واحد، ولا يكاد يختلف أحدهم عن الآخر إلا فى المظهر الذى تعين به ذلك الكمال ، والجزء الذى اختص به هذا الخليفة أو ذاك من هذا التراث : فكلهم كالنجوم كما يقول عليه الصلاة والسلام « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديم اهتديتم » ، وكما يضمن ابن الفارض هذا الحديث فيقول :

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى بأيهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

ولا يقف الأمر عند حد الخلفاء الذين عاصروا النبى ورأوه ، بل يتجاوزهم إلى طبقة الأولياء الذين إن لم يعاصروا النبى أو يروه ، فإنهم متصلون به اتصالا روحيًّا، قريبون منه قرباً معنويًّا، أى أنهم إخوة للنبى من حيث الصورة المعينة الظاهرة فيه باعتباره نبيًّا ، والظاهرة فى كل منهم باعتبارهم أولياء ، ومن حيث يشتركون معه فى ذلك الأصل الواحد الذى صدرت عنه صورته كنبى ،وصورهم كأولياء،وهو الروح المحمدى. ومثل أخوتهم له من هذه الناحية الصورية الحادثة ، كمثل أبوته لهم من الناحية المعنوية أو الروحية ؛ فإن قرب الأولياء من محمد المعنى الأولى القديم ، واشتياق محمد النبى الحادث إلى صور الأولياء ، متشابهان كما يشير ابن الفارض إلى ذلك بقوله :

وللأولياء المؤمنين بـــه ولم يَروْه اجتنا قُربٍ لقرب الأخوة ٦٢٦

وقربهم معنى له كاشتياقـــه لهم صورةً فاعجب لحضرة غيبة ٦٢٧

١٤ — وهكذا يتضح أن لابن الفارض نظرية فى الحقيقة المحمدية وأن هذه

---

(١) يقول ابن الفارض إن قرب الأولياء من النبى باعتبار المعنى ، كاشتياقه إلى الأولياء باعتبار الصورة ؛ وإن هذا من العجائب ؛ ووجه العجب هو أن القرب لايكون إلا فى الحضور ، والشوق لايكون إلافى الغيبة ، ويشترط فيهما وجود شخصين يقرب أحدهما من الآخر ، ويشتاق أحدهما إلى الآخر : فأما أن يكون الشخص الواحد حاضراً وغائباً معاً ، يقرب منه غيره ، ويشتاق هو إلى غيره ، فذلك وجه العجب ، لأن معناه أن الشخص الواحد هو الحاضر مع نفسه ، القريب فى الأولى من نفسه ، المشتاق فى الثانية إلى نفسه ؛ وهذا هو مايعنيه ابن الفارض من أن محمداً عليه السلا م حين يظهر الشوق إلى الأولياء فإنما يظهر شوقه إلى نفسه من حيث غيبه الغالب عليهم حكمه ، الظاهر فيهم أثره . (منتهى المدارك : ج ٢ ص ١٤٥ — ١٤٦) .

النظرية تنتهى إلى إثبات أن الروح المحمدى أو محمداً المعنى أو القطب ، قديم أزلى ، سبق وجوده كل الموجودات ، وتقدمت حقيقته على كل الأنبياء والخلفاء والأولياء ، وأفاض من نور باطنه على أولئك وهؤلاء ، فظهر ما ظهر على أيدى الأنبياء من المعجزات ، وعلى أيدى الخلفاء والأولياء من الكرامات . ونحن إذا تأملنا هذه الأفكار ، وجدنا أن لها نظيراً عند الإسماعيلية والحلاج والأب كليمان (Clément) الإسكندرى ، بل فى الديانة الزرادشتية التى هى أسبق فى ظهورها من المسيحية والإسلام :

١ ــ فالإسماعيلية يقولون إن القديم هو أمر الله وكلمته ، والمحدث خلقه وفطرته : أبدع بالأمر « العقل الأول » الذى هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه أبدع النفس الثانى الذى هو غير تام ؛ وما كان فى العالم العلوى عقلا ونفساً كلياً ، وجب أن يكون فى هذا العالم عقلا شخصياً ، حكمه هو حكم الشخص الكامل البالغ ، وهو ما يعرف باسم « الناطق » وهو النبى [١] . وابن الفارض يقول إن الروح المحمدى قديم أزلى ، جمع فى حقيقته الكلية حقائق الأنبياء التى تفرعت منه فظهرت بعد ذلك بصور الأنبياء المتعاقبين فى الأزمنة المختلفة . وهذا يعنى أن الروح المحمدى يشبه العقل الأول فى قدمه وكليته ، وفى أن كلاً منهما كان واسطة بين الله والعالم فى الخلق ؛ ويعنى أيضاً أن ظهور المحمدى أو القطب الفارضى بصورة نبى من الأنبياء ، يشبه تشخص العقل الأول الإسماعيلى فى ناطق من النطقاء .

٢ ــ ويقول الحلاج فى « طاسين السراج » ، وهو القسم الذى أفرده من كتابه « الطواسين » لبيان حقيقة النور المحمدى : « ليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم (محمد) ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم [٢] » .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ، على هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ : ج ٢ ، ص ٢٦ ــ ٢٧ .

(٢) Kitab Al Tawasin : p. 11.

فنور محمد ، فى نظر الحلاج ، هو ذلك النور الأزلى القديم الذ تنبعث منه أنوار جميع أصحاب الهمم من الأنبياء والأولياء؛ وهو من هذه الناحية أظهر وأنور وأقدم من نور الأنبياء على الإطلاق . وهذا هو ما يثبته ابن الفارض لروح محمد من سبق معناه على كل الأنبياء ، واستقاء هؤلاء الأنبياء شرائعهم من شريعته .

٣ — ويقول الأب كليمان الإسكندر إنه « ليس فى الوجود إلا نبى واحد ، وهو الإنسان الذى خلقه الله على صورته ، والذى يحل فيه روح القدس ، والذى يظهر منذ الأزل فى صورة جديدة فى كل زمان »[1] ، وهذا لا يكاد يختلف عما يقوله ابن الفارض من أن حقيقة محمد قد وجدت منذ الأزل ، واجتمعت فيها حقائق إخوته من الأنبياء الذين تعاقب وجودهم الزمنى ، إلا فى أن كليمان كان يعتنق الحلول الذى هو عقيدة مسيحية ، فى حين أن ابن الفارض ، كان يرفض الحلول ، وينزه عقيدته عنه ، كما بينا ذلك فى موضعه من الفصل السابق[2] .

٤ — على أننا نستطيع أن نرد ما قاله ابن الفارض فى قدم الروح المحمدى وجمعيته ، وما قالته الإسماعيلية فى قدم العقل الأول وكليته ، وما قاله الحلاج فى سبق وجود النور المحمدى، وما قاله كليمان الإسكندرى فى وجود نبى واحد على الحقيقة ، إلى مصدر زرادشتى هو أقدم عهداً من هذه الأفكار كلها : فقد ورد فى أحد كتب الديانة الزرادشتية وهو « زندأڤستا » أن الصفى والولى والكلمة الذكية ، كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار[3] . وهذ يعنى أن « هرمز » وهو إله الخير فى هذه الديانة ، لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التى يتألف منها الكون خلقاً مباشراً ، وإنما هو قد خلقها بواسطة الكلمة الإلهية . وواضح هنا ما يوجد من أوجه الشبه بين

---

(١) اقتبسه الدكتور أبو العلا عفيفى فى بحثه عن « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » — مجلة كلية الآداب ، م ٢ ، ج ١ ، ١٩٣٤ م : ص ٤٧ .

(٢) انظر الفصل السابق من هذا البحث :

(٣) Zend-Avesta, trad. Anquetil. p, 38, 53.

هذه العقيدة الزرادشتية فى الخلق بواسطة الكلمة السابقة فى وجودها على كل شىء ، وبين نظرية ابن الفارض فى القطب أو الروح المحمدى ، ونظريات غيره ممن أشرنا إليهم . ومن يدرى . فلعل هذه العقيدة الزرادشتية قد انتقلت فيما انتقل من تراث الفرس القديم ، إلى المسلمين ، وإلى النصارى الذين أظلهم حكم الإسلام ، فعملت عملها وآتت أكلها عند الشيعة قولا بالنور المحمدى ، وعند الإسماعيلية قولا بالعقل الأول ، وعند المسيحيين قولا بالكلمة ، وعند الصوفية قولا بالقطب أو الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية .

وهكذا نرى أن لا بن الفارض نظرية فى الخلق يعبر عنها اتحاده بالقطب أو بالروح المحمدى . كما نرى أن هذه النظرية ليست إلا صورة أخرى لهذه الوحدة التى انتهى إليها شاعرنا فى آخر أطوار حبه ، وانتهى منها إلى إثبات أن كل ما يبدو فى الظاهر متكثراً متعدداً ، إنما هو فى الحقيقة واحد: فالوجود الحقيقى واحد ، ومنبع الشهود والعرفان والحياة واحد ، ومصدر المعجزات والكرامات واحد ، وأصل النبوات والشرائع واحد . ومهما يكن من اصطباغ هذه الأفكار عند ابن الفارض بالصبغة النفسية ، وخضوع صاحبها لسلطان الوجد وغلبة الحال ، فإننا لا نستطيع أن ننكر عليها قيمتها الفلسفية ، ولا أن نزعم أنها مجرد ثمرة من ثمرات الذوق الصوفى ، دون أن يكون لها من المعانى الميتافيزيقية ما يجعل لها خطراً أعظم ، وشأناً أجل . وها نحن أولاء قد تبينا إلى أى حد يمكن أن تتشابه نظرية ابن الفارض فى القطبية وغيرها من النظريات الفلسفية الخالصة ، والصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ، وتبينا بنوع خاص أنه يمكن أن نضع هذه النظرية فى القطبية ونظرية ابن عربى فى الحقيقة المحمدية جنباً إلى جنب .

الفصل الرابع

الحب ووحدة الأديان

وحدة الأديان نتيجة منطقية للحب ومبدأ الوحدة العامة – الأديان مختلفة فى ظاهرها متفقة فى جوهرها : ابن الفارض والحلاج وابن عربى – الأديان ومقتضيات الأسماء الإلهية (الجبر) : ابن الفارض والحلاج وابن عربى وجلال الدين الرومى والجيلى – مذهب الجبرية والقرآن – التوحيد والإلحاد عند ابن الفارض والجبرية – نقد ابن تيمية والمقبلى لوحدة الأديان – القرآن وأصول الأديان – البحث الحديث وأصول الأديان (مكس مولر) – دين الحب عند ابن الفارض وابن عربى : الاستسلام فى الحب ومعنى الإسلام – وحدة الأديان والمثل العليا فى حياة الفرد والجماعة .

١ – انتهى ابن الفارض فيما انتهى إليه من نظريته فى القطبية ، إلى أن للأنبياء جميعاً حقيقة جامعة واحدة هى حقيقة القطب أو الروح المحمدى التى صدر عنها ما صدر من نبوات الأنبياء ومعجزاتهم وشرائعهم . ولهذا الكلام الذى له قيمته الخاصة فى نظرية القطبية ، قيمة أخرى أعم من تلك وأشمل ، وأشد اتصالا بالمذهب العام للشاعر فى الحب الإلهى ؛ فالحب الإلهى الذى ملك على ابن الفارض حياته الروحية كلها ، لم يقف به عند حد شهود الوحدة بين ذاته وبين ذات الله تارة ، وبين ذات الله والعالم تارة أخرى ، وبين حقيقة القطب القديمة وأشخاص الأنبياء ، والأولياء الحادثة طوراً ، وإنما هو قد ذهب به إلى النظر إلى الأديان المختلفة والعقائد المتباينة على أن تباين هذه واختلاف تلك ، ليسا إلا من حيث الظاهر ؛أما من حيث الحقيقة والجوهر فلا تباين ولا اختلاف ، فكل ما هنالك من ملل ونحل ليس فى حقيقته إلا مجرد وسائل يتوسل بها إلى غاية واحدة هى عبادة إله واحد هو خط مشترك بينها جميعاً . وتلك لعمرى نتيجة لا غبار عليها إذا نظرنا إليها من ناحية منزلتها فى منطق الحب والوحدة ، وهو ذلك المنطق الذى شهدنا مبادئه فى الفصلين الأول والثانى من الكتاب الثانى ، وفى الفصول الثلاثة المتقدمة من هذا الكتاب :

فإن قلباً يستوعبه الحب على نحو ما استوعب قلب ابن الفارض ، ونفساً تسيطر عليها النزعة الواحدية كما سيطرت على نفس ابن الفارض . لابد من أن تنتفى الكثرة عندهما ، وألا يكون للتفرقة مكانٌ فى حسابهما . ولعلنا إذ نفرد هذا الفصل الأخير من بحثنا للتحدث عن وحدة الأديان كنتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهى عند ابن الفارض ، لا نفعل أكثر من أن نساير الشاعر الصوفى فى سلسلة النتائج التى ترتبت على حبه ، والتى تتصل حلقاتها اتصالا وثيقاً لا تنحل ربطته . ولا تنفصم عروته ، وها نحن أولاء قد رأينا مع ابن الفارض فى نظريته فى القطبية كيف كان للنبوات والشرائع منبع واحد فياض بها على تعاقب الأزمنة ، ولعل ابن الفارض فيما أجمله من حقيقة النبوات والشرائع فى نظريته فى القطبية ، قد أحس أن المسألة فى حاجة إلى زيادة شرح وإيضاح ففصل فى القسم الأخير من تائيته الكبرى[1] ، ما كان قد أجمله فى سياق حديثه بلسان الجمع مع الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية، وبين لنا كيف ينبغى أن ينظر الإنسان بعين الجمع إلى الأديان المختلفة فلا يفرق بين دين ودين ، وإلى الكتب الدينية المتباينة فلا يؤثر كتاباً على كتاب ، وإلى الفرق المتعددة فلا ينحاز إلى فرقة من دون فرقة ، إذ الأديان كلها من الله ، والمقصود بها هو الله ، والذين يعتنقون ديناً من الأديان لم يعتنقوه اختياراً منهم، بل الله هو الذى قضى عليهم باعتناق هذا الدين دون غيره من الأديان الأخرى . وإذا كان توحيد الأديان نتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهى فى مذهب ابن الفارض فلابد إذن من أن نحلل هذه المسألة إلى عناصرها، ونبين ماعسى أن يكون لها من نظير عند غير ابن الفارض من الصوفية ، وما تنطوى عليه من المنازع الفلسفية والمعانى الأخلاقية والاجتماعية ، وهل هى ملائمة لشىء مما ورد فى القرآن أو منافية له .

٢ — والمتأمل فى الأبيات التى يقرر فيها ابن الفارض توحيد الأديان ، يلاحظ أن الشاعر الصوفى قد أقام هذا التوحيد على أسس ثلاثة : أولها أن

---

(١) انظر الأبيات ٧٢٢ — ٧٤٩ من التائية الكبرى .

الأديان مختلفة فى ظاهرها ، متفقة فى جوهرها ؛ لأنها جميعاً تدعو إلى عبادة إله واحد ، وإن اختلفت صور هذه العبادة فى كل دين عما هى عليه فى الأديان الأخرى ؛ وثانيها أن إرادة الإنسان ليست حرة ، ولا اختيار لها فيما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير والشر ، ولا فيما ينعم به من الإيمان أو مايغرق فيه من الكفر ، بل إن مشيئة الله وحكمته هما اللتان تقضيان بأن تكون هذه الأفعال الإنسانية أو تلك خيرة أو شريرة ، وتقدران على هذا الإنسان أو ذاك أن يكون من المؤمنين أو من الكافرين ؛ وثالثها أن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذى يجعل منها مصدراً للهدى والخير وما يجرى مجراهما ، ليس توحيداً بالمعنى الصحيح ، وإنما هو أشبه ما يكون بالإلحاد ، إذ من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات الإلهية الأحدية التى هى مصدر حقيقى لكل مظاهر الهدى والخير ، ذاتاً أخرى تصدر عنها صور الضلال والشر ، وهذا شرك ، ولم يكن ابن الفارض فيما أقام عليه مذهبه فى توحيد الأديان من هذه الأسس الثلاثة ، بدعاً من الصوفية ، أو فذاً بينهم ؛ وإنما هو هنا يذهب مذهباً ذهب إليه كثير من الصوفية المتقدمين عليه والمعاصرين له والمتأخرين عنه ، على نحو ماسنبينه فى مواضعه من هذا الفصل .

فأما أن كل الأديان مختلفة فى ظاهرها ، متفقة فى جوهرها ، فذلك مانتبينه إذا لاحظنا مع ابن الفارض أن كل دين إنما يكشف عن ناحية معينة من نواحى الحق ، ويقصد على وجه ما إلى عبادة إله واحد أحد ، وأنه ليس ثمة فرق بين الأديان التى تدعو إلى وحدانية الإله ، والأديان التى تدعو إلى تعدده أو تثنيته ؛ فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافاً جوهرياً ؛ واليهود والنصارى والمسلمون والمجوس وعباد الأصنام ، كل أولئك إنما يتفقون فى أنهم يعبدون إلهاً واحداً ، ولا يكادون يختلفون إلا فى الأشكال الخارجية والصور الظاهرية التى تأخذها العبادة عند كل فريق . وإذن فليس ثمة ما يوجب أن يكون بعض الأديان أفضل من بعض ، أو أن ينظر الإنسان إلى بعضها نظرة تقديس وإجلال ، وإلى بعضها الآخر نظرة تحقير وازورار ، وأن يعتقد المسلم أن

القرآن بنزوله قد أبطل حكم التوراة والإنجيل : فالقرآن ، إن كان قد نزل بعد التوراة والإنجيل ، فإن هذه الكتب الثلاثة ما تزال مع ذلك منتظمة فى سلك واحد هو سلك التنزيل الإلهى ، بمعنى أنها كلها صادرة عن مصدر واحد هو الذات الإلهية ، ومعبرة عن حقيقة واحدة هى الحقيقة العلية ، وداعية إلى سبيل واحدة هى سبيل الحق والخير . يضاف إلى هذا أن عباد الأصنام ليسوا ملومين فى نظر ابن الفارض على عبادتهم هذه ، والذين يلومونهم عليها أو ينكرونها عليهم إن كانوا فى ظاهرهم منزهين عن شرك الوثنية، فإنهم فى حقيقتهم مغرقون فى الشرك ؛ لأنهم لا يعبدون الله وحده لا شريك له ، بل هم يجعلون إلى جانب الله معبوداً آخر هو الدينار ، الأمر الذى يرتب عليه ابن الفارض أن يكون عابد الأصنام أقل شركاً ، وأقرب إلى روح التوحيد ، من هذا الذى ينكر عبادة الأصنام ، وينزه عقيدته عن الشرك تنزيهاً ظاهريًّا ، والحقيقة أنه مشرك ممعن فى الشرك . وفوق هذا كله فإن ابن الفارض يرى أن المجوس لم يعبدوا النار على الحقيقة ، وإنما هم قد رأوا نور الذات الإلهية مرة فتوهموه ناراً فعبدوها وضلوا فى الهدى بنور الهدى ؛ وهذا تأويل عجيب لا عجب فى أن يصدر عن ابن الفارض وهو ما هو من المهارة الفائقة النادرة على التأويل وتخريج المعانى التى تلائم ماهو بصدد إثباته من الحقائق . وقد عبر ابن الفارض عن هذه الأفكار كلها فى شعره الرمزى البديع حيث يقول :

فبى مجلسُ الأذكار سمع مطالع ... ولى حانةُ الخمَّار عينُ طليعة ٧٣١
وماعَقَدَالزُّنَّار حكماً سوى يدى ... وإنْ حُلَّ بالإقرار بى فهى حلَّت
وإنْ نَار بالتَّنزيل محرابُ مسجد ... فما بَارَ بالإنجيل هيكلُ بيعة
وأسفارُ توْراة الكليم لقومه ... يناجى بها الأحبارُ فى كلِّ ليلة
وإنْ خرَّ للأحجار فى البُدِّ عاكفٌ ... فلا وجهَ للإنكارِ بالعصبية
فقدْ عبدَ الدينارَ معنًى منزهٌ ... عن العارِ بالإشراكِ بالوثنية
وقد بلغَ الإنذار عنى مَنْ بَغَى ... وقامتْ بى الأعذَارُ فى كل فرقة
وما زاغتْ الأبصار من كلِّ ملة ... وما راغتِ الأفكار فى كلٍّ نِحلْة

ومااحتار مَن للشمس عن غرّة صبا | وإشراقها من نور إسفار غُرّتى
وإن عَبَدَ النار المجوس وما انطفت | كما جاء فى الأخبار فى ألف حجّة
فما قصدوا غيرى وإن كان قصدهم | سواى وإن لم يظهروا عقد نيّة
رأوا ضوء نورى مرّة فتوهموه | ناراً فضلوا فى الهدى بالأشعة ٧٤٢

فهذه الأبيات ، على ما فيها من تلويح هو أخص خصائص شعر ابن الفارض فى تائيته الكبرى، تظهرنا على أن الأديان المختلفة والكتب الدينية المتباينة إنما تنطوى كلها على جوهر واحد ، وتعبر كلها عن حقيقة واحدة ، وعلى أنه إذا كان من هذه الأديان والكتب ما ظهر بعضه بعد بعض ، فليس معنى ذلك أن ما أتى بعد قد نفى أو أبطل حكم الذى جاء قبل ، كما أنه إذا اختلفت المظاهر والشعائر فى هذا الدين عما هى عليه فى ذاك ، فإن هذا لا يطعن فى أن غاية هذه المظاهر والشعائر ، وهى التقرب من ذات واحدة محجوبة وراء الصور الحسية فى بعض الأديان كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وممثلة فى بعضها الآخر فى صورة حسية كالأصنام عند الوثنيين ، وكالنار عند المجوس وهذا الكلام يذكرنا بما سبق أن بيناه فى الفصل السالف من أن الشرائع المتعددة التى جاءت على أيدى الأنبياء المتعاقبين ، إنما ترد إلى أصل واحد قديم؛ وُجد قبل أن يوجد الأنبياء ، ألا وهو الحقيقة المحمدية[١] .

ويتفق ابن الفارض هنا مع غيره من الصوفية المتقدمين عليه كالحلاج ، والمعاصرين له كابن عربى : فالحلاج ولعله أول قائل بوحدة الأديان من صوفية المسلمين — يرى أن الأديان كلها لله ، شغل بكل دين طائفة كما يرى أن الإسلام والمسيحية واليهودية وغير ذلك من الأديان إن هى إلا ألقاب مختلفة أسماء متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف [٢] . وقد شاعت فكرة الحلاج هذه بين من جاء بعده من الصوفية الذين أخذوا يرددونها، وألبسها كل منهم الثوب الذى يلائم طبيعة مذهبه ، ويتمشى مع منطق الذوق والعاطفة ،

(١) انظر ص ٣٧٥ — ٣٧٦ من هذا البحث .

(٢) Recueil de Textes Inédits : p. 58-59.

حتى أصبحت وحدة الأديان ، وما يتصل بها من جبر ، نتيجتين منطقتين لذلك المبدأ العام الذى يعد أساساً لكل فلسفة تصوفية ، وهو مبدأ الوحدة فى كل شىء . وإن الشبه بين هؤلاء الصوفية وبين الحلاج ليقوى فى بعض الأحيـــان، حتى يتجاوز الفكرة العامة إلى الألفاظ والعبارات ، فيخيل لنا أنهم استقوا مقالاتهم من الحلاج ، والواقع أن تقرير الوحدة فى الأديان ، وإثبات اتفاقها فى الجوهر برغم ما بينها من اختلاف فى التفاصيل ، إنما هو نتيجة لازمة عن مبدأ الوحدة الذى يقضى بنفى الكثرة والتعدد ، ويسيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية لا يكادون يجدون معها مخرجاً منها ، أو منصرفاً عنها .

وكما يتفق ابن الفارض والحلاج ، فهو يتفق أيضاً وابن عربى : فقد ذهب هذا الأخير إلى أن الدين كله لله ، وأن كله منك لا منه إلا بحكم الأصالة[١] وشرح القاشانى مايعنيه الشيخ الأكبر بهذا الكلام فقال مامؤداه أن الدين كله لله لأن الانقياد ليس إلا له ، سواء انقدت إلى ما شرعه الله ، أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكيمة ، لأنه لا رب غيره ؛ ناهيك بأن الانقياد إنما هو منك لا منه ، إذ أن أصل الفعل منه لا من المظاهر ؛ والمنقاد إليه ، سواء كان مأموراً به من عند الله أو من عند الخلق ، مأمور به فى الأصل من الله ولله[٢] .

ولا يقف اتفاق ابن الفارض وابن عربى عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى بعض التفاصيل التى ينطوى عليها مذهبهما فى وحدة الأديان : فعبادة الأصنام ، وغيرها من المظاهر الطبيعية كالشمس والنار ، قد نظر إليها ابن الفارض كما سبق أن رأينا ذلك على أنها ليست أقل من عبادة الله الواحد الأحد الذى قال به الإسلام وغير الإسلام من الأديان المنزلة . وما يقرره ابن الفارض هنا لا يكاد يخرج فى مفهومه ومدلوله عما يعبر عنه ابن عربى

---

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ١٠٣ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

بقوله : « إن العارف المكمل هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ؛ ولذلك سموه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك ، فهذا اسم الشخصية فيه ؛ والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده ، وهى على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص .. وأما العارفون بالأمر على ماهو عليه فيظهرون بصور الإنكار لما عبد من الصور ، لأن مرتبتهم فى العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت ، لأنهم علموا أن الوقت مجلى عظيم من مجالى الحق ، يتجلى فى كل وقت ببعض صفاته : فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ماعبدوا من تلك الصور أعياناً ، وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم وجهله المنكر الذى لا علم بما تجلى ، وستره العارف المكمل من نبى ورسول ووارث عنهما..» [1] ؛ فواضح هنا أن ابن عربى إنما يعبر تعبيراً مفصلا مستفيضاً عما ذكره ابن الفارض مجملا فى الأبيات ٧٣٥ — ٧٤٢ من تائيته الكبرى[2] ؛ وأن الفكرة الأساسية عند الصوفيين واحدة لا تكاد تختلف إلا فى الصورة الخارجية التى صورها فيها كل منهما ، وإلا فى أن ابن عربى كان أقدر على بسط هذه الفكرة وشرحها ، إذ يعالجها بأسلوب النثر الذى لا يضيق فيه مجال اللفظ والعبارة ، على نحو ما يضيق فى أسلوب الشعر الذى اصطنعه ابن الفارض ، وكان مقيداً فيه بما يفرضه الشعر من قيود الوزن والقافية وما إليهما من القيود الأخرى .

٣ — وأما الأساس الثانى الذى أقيم عليه مذهب ابن الفارض فى وحدة الأديان ، فيدور حول مسألة الجبر ، ويتلخص فى أن الذين ضلوا سواء السبيل ، ولم يهتدوا إلى معرفة الله على حقيقته ، ليسوا بأقل إيماناً ، ولا بأكثر زيغاً ، من الذين عرفوه واهتدوا إليه : لأن الله هو الذى يهدى من يشاء ، ويضل من يشاء ، ولأن هدايته لأولئك وإضلاله لهؤلاء ، إنما يسيران على

---

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ ﻫ : ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .

(٢) انظر ص : ٣٨٥ من هذا البحث .

مقتضى قانون إلهى أزلى دائم ، وضعه الله، وكتب فيه ماقُدّر لكل من سعادة أو شقاء ، ومن هدى أو ضلال : فكل كائن فى هذا الوجود خاضع للمشيئة الإلهية ، ومسير بها ، ولا يستطيع خروجاً عليها ، أو فراراً مما كتب الله له ، وقدر عليه ، وإذا كان ذلك كذلك، فما عسى أن تكون إذن هذه الأديان المختلفة ، وهذه الشعائر المتعددة ، وهذه الأفعال التى تختلف حظوظها من الخير والشر عند الناس ؟ هل كل هذا عبث وسدى أو أن له ما يسوّغه ويفسره ؟ يجيب ابن الفارض بأن الخلق لم يخلقوا سدًى ولا عبثاً ، وأن ما يصدر عنهم من أفعال ليس لهواً ولا هزلا، ولو أن هذه الأفعال تبدو فى ظاهرها غير سديدة . إنما لكل شيء حكمة أوجده الله من أجلها ، ولكل فعل من أفعال الإنسان قانونه الإلهى الذى يقضى بأن يصدر عنه هذا الفعل أو ذاك من أفعال الخير أو الشر . وهذا القانون الإلهى لكل فعل من الأفعال الإنسانية ، هو عند ابن الفارض اسم من أسماء الذات الإلهية : إذ حقيقة الذات الإلهية سارية فى كل أسمائها ، بمعنى أن كل اسم ليس فى حقيقته إلا عين الذات متصفة بصفة من الصفات : فالهادى والمضل، والمعز والمذل ، والمنعم والمنتقم ، والقابض والباسط ، .. إلخ ، كل أولئك أسماء تنطوى على صفات ، ولها مقتضياتها وأحكامها التى تجريها على الخلق فيما يعتقدون ويفعلون . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ما يصدر عن الإنسان من عقيدة أو فعل ، يبدو فى ظاهره كأنه أثر من آثار حريته واختياره ، والحقيقة أن الإنسان لا يصدر فى شيء إلا عن المشيئة الإلهية ممثلة فى اسم من أسماء الذات التى تصرفه ، وتقضى عليه بأن يكون فعله خيراً أو شرًّا، على مقتضى ما ينطوى عليه كل اسم من صفة تختلف عن الصفة التى ينطوى عليها غيره . وقد رتب ابن الفارض على هذا أن الإنسان ليس ملوماً على اعتناقه ديناً دون آخر ،أو على ما يغرق فيه من كفر وضلال ، لأنه ليس له من نفسه دافع إلى هذا أو ذاك ، وإنما هى مقتضيات الأسماء الإلهية التى أجرت حكمها على أفراد الإنسان ، فجعلت فريقاً من المؤمنين ، وفريقاً من الكافرين ، وطائفة من السعداء ، وطائفة أخرى من

الأشقياء . وقد أشار ابن الفارض إلى هذا كله فى الأبيات التالية :

ولولا حجاب الكون قلت وإنما قيامى بأحكام المظاهر مسكتى ٧٤٣
فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة
على سمة الأسماء تجرى أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت
يصرّفهم فى القبضتين ولا ولا فقبضة تنعيم وقبضة شقوة[1]

وكما تشابه ابن الفارض والحلاج وابن عربى فى الفكرة الأولى، فقد تشابه هنا معهما ومع جلال الدين الرومى وعبد الكريم الجيلى ؛ فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم ، بل اختياراً عليهم ؛ فمن لام أحداً ببطلان ماهو عليه ، فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ؛ وهذا مذهب القدرية (والقدرية مجوس هذه الأمة) [2]وقد فصل ابن عربى ما أجمله الحلاج ، وأشار إليه ابن الفارض ، فقال إن المؤمن فى هذه الدنيا إنما هو مؤمن على الحقيقة مذ كانت نفسه فكرة من الأفكار الموجودة فى العلم الإلهى ، كما أن الكافر إنما هو كافر منذ الأزل ، ويزيد ابن عربى الأمر إيضاحاً فيميز بين المشيئة الإلهية وبين الأمر التكليفى . فالمشيئة الإلهية عنده هى التى تقضى بكل ما يجرى ، ولا يمكن مخالفتها أو الخروج على ما قضت به ، فى حين أن الأمر التكليفى يمكن مخالفته والخروج على أحكامه . ولهذا كانت الخطيئة فى نظره عصياناً للشرع الذى هو الأمر التكليفى ، وليست عصياناً للمشيئة الإلهية[3] . ولهذا أيضاً كان ابن عربى يعتقد كما كان يعتقد الحلاج أن معصية إبليس وفرعون (للذين كان يقول عنهما الحلاج إنهما من أهل الفتوة) كانت بمقتضى المشيئة الإلهية، بالرغم من مخالفتها للأمر الإلهى، وأن دعوى فرعون فى قوله

(١) يشير ابن الفارض بقوله : « ولا ولا » إلى ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه قال : « إن الله تبارك وتعالى خلق آدم فضرب بيمينه على يساره فأخرج ذرية بيضاء كالفضة ، ومن اليسرى سوداء كالفحمة ؛ ثم قال هؤلاء فى الجنة ولا أبالى ، وهؤلاء فى النار ولا أبالى » .(منتهى المدارك : ج ٢ ، ص ٢١٧) .

(٢) Recueil de Textes Inédits : p. 58-59.

(٣) Studies In Islamic Mysticism : p. 157 - 158.

« أنا ربكم الأعلى » أتت مطابقة لمشيئة الله كدعوى الحلاج فى قوله : « أنا الحق »[١] . وإلى مثل هذا ذهب جلال الدين الرومى إذ رأى أن الكفر أمر لا مدخل لإرادة الإنسان فيه، بل قضت به المشيئة الإلهية عليه[٢]. وقد أفاض عبد الكريم الجيلى فى تفصيل هذه الفكرة وشرحها بما لم يخرج فى جملته عما قاله ابن الفارض من أن الأديان المختلفة والأفعال المتباينة ، ليست فى حقيقتها إلا من مقتضيات الأسماء الإلهية ، فما أشار إليه ابن الفارض فى الأبيات ٧٤٤ — ٧٤٦ من تائيته الكبرى يمكن أن يعد بحق جرثومة لما عبر عنه الجيلى بعد ذلك بقوله : « إن الله تعالى إنما خلق جميع الموجودات لعبادته : فهم مجبولون على ذلك ، مفطورون عليه من حيث الأصالة ؛ فما فى الوجود شىء إلا وهو يعبد الله بحاله ومقاله وفعاله ، بل بذاته وصفاته ، فكل شىء فى الوجود جميع مطيع لله تعالى ... »[٣] . أما من أين أتى الاختلاف بين الأديان ، فذلك ما يجيب عنه الجيلى بما يطابق مذهب ابن الفارض فى الأبيات الثلاثة المشار إليها آنفاً ، فيرى « أن العبادات تختلف لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات لأن الله متجل باسمه المضل كما هو متجل باسمه الهادى : فكما يجب ظهور أثر اسمه « المنعم » كذلك يجب ظهور اسمه « المنتقم » واختلف الناس فى أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات . قال الله تعالى : « كان الناس أمة واحدة » يعنى : عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه « الهادى » ؛ وليعبده من خالف الرسل من حيث اسمه « المضل » فاختلف الناس ، وافترقت الملل ، وظهرت النحل ، وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب ، ولو كان هذا العلم عند غيرها خطأ ، ولكن حسّنه الله عندها

---

(١) انظر نص الحلاج فى الطواسين ص ٥٠ ، وانظر تفصيل هذه الفكرة فى مقال الدكتور عفيفى : « من أين استقى ابن عربى فلسفته التصوفية » ، فى مجلة كلية الآداب : م ١ ج ١ : ص ٣٥ — ٣٦ .

(٢) Whinefield : An Abridged Translation of the Mathnewi, 2nd. edition, p.125.

(٣) الإنسان الكامل ، ١٣١٦ هـ : ج ٢ ، ص ٧٤ .

ليعبدوه من الجهة التى تقتضيها تلك الصفة المؤثرة فى ذلك الأمر ؛ وهذا معنى قوله : « ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها » : « فهو الفاعل بهم على حسب ما يريده مراده ، وهو عين ما اقتضته صفاته ، فهو سبحانه وتعالى يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه وصفاته ... »(١) فظاهر هنا أن الجيلى إنما يفصل ما أجمله ابن الفارض ، وأنهما يعتنقان مذهباً واحداً ، وينتهيان إلى نتيجة واحدة هى أن الملل والنحل المختلفة ، وما يتصل بها من هدى أو ضلال ، ومن نعيم أو شقاء ، إنما مرجعه إلى المشيئة الإلهية ، والفطرة التى فطر الله بها كلاً من عباده على ملة من الملل ، أو نحلة من النحل ، وليس لإرادة الإنسان أو حريته واختياره أى عمل فيه .

٤ — وهكذا نتبين أن ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين عرضوا للأديان ، وانتهوا فى أذواقهم إلى وحدتها ، قد آثروا الجبر ، وأسقطوا كل حرية واختيار للإنسان ، ووجدوا فى ذلك مذهباً ملائماً كل الملاءمة لمذهبهم فى إثبات التوكل ، وإسقاط التدبير ، ورد كل شىء إلى مبدأ واحد لا يقبل الثنوية أو الكثرة إلا فى أعين المحجوبين الذين يقفون عند الظواهر ، ولا يتجاوزونها إلى ما وراءها من حقيقة خفية ، وحكمة دقيقة ؛ فقد اعتقد الجبرية عامة ، والجهمية خاصة ، أن أفعال الناس واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، وليس لقدرة الناس تأثير فيها ، كما أن الإنسان ليس إلا محلا لما يجريه الله على يديه ؛ فمثل الإنسان كمثل الجماد فى أن كلا منهما مجبر جبراً مطلقاً ، ولا يختلف الإنسان عن الجماد إلا فى المظهر ؛ فالإنسان يبدو فى الظاهر مختاراً ، والحقيقة أنه ليس كذلك ؛ ومن هنا قال جهم بن صفوان إن الإنسان مجبور ، وليست له إرادة حرة ، ولا قدرة على خلق أفعاله ، وإنما يخلق الله الأعمال على يديه . وهذا المذهب فى الجبر مقابل ومعارض لمذهب المعتزلة فى الحرية والاختيار : فإرادة الإنسان عند المعتزلة حرة ، وقدرته تخلق ما يفعل وهو مستطيع لأن يفعل وألا يفعل ، كما أن ما يفعله هو ما يختاره . وقد أيد

(١) الإنسان الكامل : ج ٢ ، ص ٧٥ .

كل فريق مذهبه بكثير من آيات القرآن : فاستند الجبرية إلى الآيات التى تثبت الجبر ، وتنفى حرية الإرادة الإنسانية فى حين استغل المعتزلة الآيات التى تنفى الجبر ، وتثبت حرية الإنسان واختياره[1] . على أن الصوفيـــة لم يأخذوا إلا بمذهب الجبرية ، ولم يستغلوا إلا الآيات التى تؤيده ، وذلك لأنهم وجدوا فى هذه الآيات ، وفى ذلك المذهب، ما يلائم طبيعة مذهبهم فى الوحدة المطلقة ، وما تنطوى عليه من معانى الاستسلام والتوكل والخضوع ، والإيمان بأن كل شىء فى هذا الوجود مردود إلى أصل واحد ، وصادر عن علة واحدة هى الذات الإلهية التى يرجع إليها كل الأمر ، والتى تقضى على هذا الإنسان بالإيمان الصحيح والعقيدة السليمة ، وعلى ذاك الإنسان بالكفر الصريح والانحراف عن جادة الصواب . ولكى نتبين مبلغ مالقيه مذهب الجبرية من قبول عند الصوفية ، وموافقة لمذهبهم فى الوحدة بصفة عامة ، وفى رد التصرفات الإنسانية إلى ما تقتضيه المشيئة الإلهية من حكمة بصفة خاصة ، يكفى أن نستعيد أبيات ابن الفارض التى يقول فيها :

فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى ... وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة ٧٤٤
على سمة الأسماء تجرى أمورهم ... وحكمةوصف الذات للحكم أجرت
يصرفهم فى القبضتين ولا ولا ... فقبضة تنعيم وقبضة شقوة ٧٤٦

لنتبين أن شاعرنا إلى جانب اتفاقه مع الجبرية ، إنما يعبر عن معانى بعض الآيات القرآنية التى تجعل من المشيئة الإلهية مصدراً لكل الأفعال والعقائد ، وتنفى عن إرادة الإنسان اختيار الكفر أو الإيمان : فقد قال تعالى : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون » ؛ وقال « كذلك يهدى الله من يشاء ، ويضل من يشاء » ؛ وقال : « هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير » :

٥ ـ ويتصل بمبدأ الجبر الذى هو عند ابن الفارض ثانى الأسس التى يقوم

---

(١) راجع تفصيل مذهبى الجبرية والمعتزلة والآيات التى تؤيد كل مذهب فى كتاب ضحى الاسلام للأستاذ أحمد أمين : ج ٣ ، ص ٥٣ — ٥٥ .

عليها مذهبه فى وحدة الأديان ، المبدأ الثالث القائل بأن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذى يجعل منها مصدراً للهدى وحده ، ويجعل من غيرها مصدراً للضلال وحده ، إنما يعنى الانسلاخ من آى الجمع وإشراك ماهومن صنع الله بالله على حد تعبير ابن الفارض نفسه ؛ والتوحيد بهذا المعنى إلحاد ؛ فابن الفارض ينتهى إلى أن رد المظاهر فى الملل والنحل المختلفة ، وفى كل الأفعال الإنسانية المتباينة ، إلى حكمتها القديمة التى اقتها أسماء الذات الإلهية ، وانطوت عليها ، وضم هذه الملل والنحل على اختلافها فى إطار واحد تأتلف فيه وتتسق ، هو الطريق الوحيد الذى ينبغى أن تسلكه النفس لمعرفة الحقيقة على ما هى عليه فى ذاتها ، لا كما تظهر لنا . أما أن يعتقد أن الله مصدر الخير والإيمان والنعيم ، دون الشر والكفر والشقاء ، فأمر يؤدى فى نظر شاعرنا إلى الإلحاد لا إلى التوحيد بمعناه الصحيح ؛ إذ التوحيد الحق ليس عنده فى أن تعتقد أن الله مصدر الخير والإيمان والنعيم فقط ، دون الشر والكفر والشقاء ؛ فإن اعتقاداً كهذا من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات التى يصدر عنها مظاهر الخير والإيمان والنعيم ، ذاتاً أخرى يصدر عنها مظاهر الشر والكفر والشقاء ، وهذا هو عين الشرك والإلحاد . وقد أشار ابن الفارض إلى هذه المعانى فى الأبيات التالية ، وفى البيت الأخير منها بنوع خاص فقال :

ألا هكذا فلتعرف النفس أو فلا ... ويتل بها الفرقان كل صبيحة ٧٤٧

وعرفانها من نفسها وهى التى ... على الحس ما أملت منى أملت

ولو أننى وحدت ألحدت وانسلخـ ... ـت من آى جمعى مشركاً بى صنعتى ٧٤٩

وهنا نلاحظ مرة أخرى تشابهاً قوياً بين ابن الفارض والجبرية : فما يقوله الشاعر الصوفى فى البيت ٧٤٩ من أن التوحيد بالمعنى الذى يرد إلى الذات الإلهية أموراً ، ولا يرد إليها أموراً أخرى ، إلحاد وشرك لا يكاد يخرج فى جملته وتفصيله عن الحجة التى يوردها الجبرية تأييداً لعقيدتهم فى الجبر ، وبياناً لمذهبهم فى التوحيد ، فيقولون : إذا كان الإنسان موجداً لأفعاله ، وخالقاً لها ، فقد وجب أن تكون هناك أفعال لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وأن

يكون هناك خالق غير الله . ولعل كل ما هنالك من فرق بين ابن الفارض والجبرية هو أن الشاعر الصوفى كان يقيم مذهبه فى الجبر على أساس من الشعور النفسى والذوق الروحى ، وعلى مبدأ الوحدة الذى انتهى إليه فى آخر أطوار حبه ، فى حين أن الجبرية قد أثبتوا مذهبهم بطريق العقل والنقل ، وحاولوا أن يتأولوا النصوص على وجه يؤيد فكرتهم ، ويدحض فكرة خصومهم المعتزلة .

٦ – على أن مذهب ابن الفارض وأشباهه من الصوفية فى وحدة الأديان على ما تبينا فيه من موافقة لبعض آيات القرآن الكريم ، وعلى ما ينطوى عليه من المعانى السامية والمثل العليا الأخلاقية والاجتماعية كالإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة ، لم يرق فى عين ابن تيمية والمقبلى ، شأنهما فى ذلك كشأنهما فى كل النتائج التى انتهى إليها الصوفية فى أذواقهم ومواجيدهم : فقد أورد ابن تيمية بيتاً ينسب عادة إلى ابن عربى الذى يقرر فيه وحدة العقائد والتسوية بينها فيقول :

عقد الخلائق فى الإله عقائداً ❊ وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ونظر ابن تيمية فى هذا البيت ، وحاول أن يجرحه من الناحية المنطقية ، فرأى أن فيه تناقضاً ، لأن الجمع بين النقيضين فى الاعتقاد فى غاية الفساد ، ولأن القضيتين المتناقضتين فى السلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى ، لا يمكن الجمع بينهما . والصوفية يزعمون أنه يثبت عندهم فى الكشف ما يناقض صريح العقل ، ويقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين . ومن سلك طريقهم يخالف المعقول والمنقول . ولا ريب عند ابن تيمية فى أن هذا من أفسد ماذهب إليه أهل السفسطة . وقد زاد ابن تيمية الأمر تفصيلا وإيضاحاً فعرض لمذهب ابن عربى فى الاعتقاد بكل ما وردت به الأديان المختلفة كما يدل عليه البيت المثبت آنفاً ، فإذا هو يقرر أن القائلين بهذا القول مشركون ، لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق ، وجوزوا أن يعبد كل شيء ؛ ومع أنهم يعبدون كل شيء فإنهم يقولون : « ما عبدنا

إلا الله » ؛ وهذا فى نظر ابن تيمية مخالف لدين المرسلين ، ولدين أهل الكتاب ، وللملل جميعاً ، بل لدين المشركين أيضاً ، ولما فطر الله عليه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ، ويجدونه فى نفوسهم ، وهو فى غاية الفساد والسفسطة والجحود لرب العالمين . ويستدل ابن تيمية على ذلك كله بأن الرسل كانوا يعتبرون ماعبده المشركون شيئاً غير الله ، وينظرون إلى عابده على أنه عابد لغير الله ، مشرك به ، جاعل له نداًّ كما يستدل بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له ؛ وهذا هو الإسلام العام الذى لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره[١] .

ويشارك ابن تيمية فى نقده وتجريحه لمذهب الصوفية فى الجمع بين العقائد المختلفة ، ناقد آخر من الذين نعوا على الصوفية ، وهو صالح بن مهدى المقبلى الذى عرض لمذهبى ابن عربى وابن الفارض فى هذا الصدد ، ووازن بينهما ، وانتهى من موازنته إلى مثل ما انتهى إليه ابن تيمية ، فقال : إن صح ما دعا إليه ابن الفارض وابن عربى من عدم التفريق بين الأديان ، ووجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل وحد ، فإنه ينبنى على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله[٢] .

٧ — وجماع القول فى موقف ابن تيمية والمقبلى من مذهب ابن الفارض وابن عربى وإضرابهما من الصوفية المعتنقين لوحدة الأديان ، هو أن هذا المذهب مخالف للعقل والنقل بصفة عامة ، ولما ورد فى القرآن بصفة خاصة ، ولكن نقد ابن تيمية ، على ما فيه من منطق سليم وحجة معقولة فى حدود وجهة نظره التى نظر منها إلى المسألة ، وهى أنه نظر إلى الشرائع باعتبارها مختلفة فى الواقع ، لا إلى أصلها باعتباره واحداً ، يمكن دحضه ، وإظهار ما فيه من أوجه الخطأ ، إذا لاحظنا أن فى القرآن كثيراً من الآيات الكريمة التى حفلت

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج١ ، ص ٨١ — ٨٣ .

(٢) العلم الشامخ : ص ٤٦٧ — ٤٦٨ .

بالمعانى الدالة على أن الدين فى أصله واحد ، وفى فروعه متعدد . وحسبنا أن نثبت بعض هذه الآيات فيمايلى :

١ - « الٓمٓ . ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين . الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون . أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون » (سورة ٢ ؛ البقرة : آية ١ — ٤) : فواضح هنا أن المتقين الذين هم على هدى من ربهم والذين هم مفلحون ، هم الذين يؤمنون بما أنزل إلى النبى ، وبما أنزل من قبله إلى الرسل ؛ وهذا من شأنه أن يسوى بين الإسلام وبين غيره من الأديان السابقة عليه ، إذ الكل مشترك فى أنه تنزيل من عند الله .

٢ — « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون » (سورة ٢ . البقرة : آية ٦٢) : فهذه الآية تدل على أن القرآن إذ يخبر عن أتباع دين محمد بأنهم الذين آمنوا ، إنما يسوى فى الأجر بينهم وبين اليهود والنصارى والصابئين ، ما دام الكل يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون صالحاً .

٣ — « قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » (سورة ٣ . آل عمران : آية ٨٤) . فهذه الآية الكريمة تفصيل لما ذكرته الآيات السابقة مجملا ، وتأييد له . وآية ذلك أنه لا فرق عند المؤمنين بين أحد وأحد من النبيين ؛ بل إن ما أوتى هؤلاء النبيون واحد .

٤ — « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً الذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ماتدعوهم إليه ، الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب . وما تفرقوا

إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب » (سورة ٤٢ . الشورى : آية ١٣ — ١٤) : فالآية الأولى من هاتين الآيتين تدل على أن الدين الذى وصى به الله أنبياءه لا يختلف فى الأولين والآخرين : فقد قال مجاهد فى معنى هذه الآية : « أوصيناك يا محمد وإياهم ديناً واحداً » ؛ وقال الرازى : « المراد شرع لكم من الدين ديناً تطابقت الأنبياء على صحته » ؛ وقال البيضاوى : « أى شرع لكم من الدين ، دين نوح ومحمد ومن بينهما من الأنبياء عليهم السلام من أرباب الشرع ، وهو الأصل المشترك فيما بينهم المفسر بقوله : « ولا تتفرقوا فيه » : أى لا تختلفوا فى هذا الأصل ؛ أما فروع الشرع فتختلف [١] . وهذا كله يبين أن القرآن يقرر أن الدين واحد لا اختلاف فيه على لسان جميع الأنبياء ، وأن الذى يتعدد ويختلف هو الشرائع أى الأحكام العملية . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن أصل الدين واحد لا اختلاف فيه ، وإن ما يختلف فيه هو التفريعات العملية ، والتشريعات التطبيقية على هذا الأصل .

٥ — « يأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إنى بما تعملون عليم . وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون . فتقطعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بما لديهم فرحون » (سورة ٢٣ . المؤمنون : آية ٥١ — ٥٣) : يعنى ملتكم ملة واحدة ، أى متحدة فى العقائد وأصول الشرائع ، أو جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الإيمان والتوحيد فى العبادة [٢].

٦ — « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق . لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً . ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما

---

(١) اقتبس هذه الأقوال الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى بحث له موضوعه (الدين فى نظر الإسلام) : مجلة الهلال ، م ٤٠ ، عدد ١٠ ، أغسطس ١٩٣٢ : ص ١٤١٢ — ١٤١٣ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٤١٣ .

آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » . (سورة ٥ المائدة : آية ٤٨) : قال الطبرى : « ... ثم ذكر نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ، وأخبره أنه أنزل الكتاب مصدقاً لما بين يديه من الكتب ، وأمره بالعمل بما فيه والحكم بما أنزل إليه دون ما فى سائر الكتب غيره ، وأعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعة غير شريعة الأنبياء والأمم قبله ، الذين قص عليه قصصهم ، وإن كان دينه ودينهم فى توحيد الله والإقرار بما جاءهم به من عنده ، والانتهاء إلى أمره ونهيه واحداً : فهم مختلفون فيما شرع لكل واحد منهم ، ولأمته فيما أحل لهم وحرم عليهم » ؛ وروى الطبرى عن قتادة قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ... سبيلا وسنة ؛ والسنن مختلفة : للتوراة شريعة ، وللإنجيل شريعة ، وللقرآن شريعة ، يحل الله فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء بلاء ، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه ، ولكن الدين الواحد الذى لا يقبل غيره التوحيد والإخلاص لله الذى جاءت به الرسل » . وروى الطبرى عن قتادة أيضاً قوله : « ... والدين واحد والشريعة مختلفة »[1] .

٧ — « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزى المحسنين . وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين . وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً وكلاً فضلنا على العالمين . ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده . قل لا أسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين » . (سورة ٦ . الأنعام : آية ٨٣ — ٩٠) : ففى هذه الآيات ذكر للرسل من

---

(١) اقتبس هذه الأقوال الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى بحث له موضوعه (الدين فى نظر الإسلام) : مجلة الهلال ، م ٤٠ ، عدد ١٠ ، أغسطس سنة ١٩٣٢ : ص ١٤١٤ .

إبراهيم إلى لوط وبيان لأن حظهم من الهداية إلى الصراط المستقيم واحد وأنهم أوتوا الكتاب والحكم والنبوة وأنهم الذين يقتدى بهم فى هداهم . قال الزمخشرى : « فبهداهم اقتده ؛ اختص هداهم بالاقتداء ، ولا تقتد إلا بهم .. والمراد بهداهم طريقتهم فى الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع فإنها مختلفة . وإنها هدى مالم تنسخ ، فإن نسخت لم تبق هدى بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبداً »[1].

فإن صح فهمنا لهذه الآيات الكريمة من ناحية ، ولمذهب ابن الفارض فى وحدة الأديان ، وأنها مختلفة فى المظهر متفقة فى الجوهر من ناحية أخرى استطعنا أن نلتمس لمذهب شاعرنا هنا مصدراً قرآنياً لا غبار عليه ، ولا شبهة فيه : وها هى ذى أقوال المفسرين لما أوردنا من الآيات ، تدل على أن القرآن قد اشتمل فى تضاعيفه على العناصر الرئيسية التى يتألف منها مذهب بن الفارض وأشباهه من الصوفية فى أن الدين من حيث أصله وجوهره وجد ، وأن الغاية المقصودة منه واحدة ، وإن تعددت الملل ، واختلفت النحل ، وتباينت الشرائع والشعائر . وأكبر الظن أن ابن الفارض إذ ينظر إلى التوراة والإنجيل والقرآن ، وإلى اليهودية والمسيحية والإسلام وغيرها من الأديان ، هذه النظرة التى توحد بينها ، وتردها جميعاً إلى أصل واحد ليست هذه الأديان المختلفة إلا فروعاً له ، ولا تلك الكتب إلا تعبيرات متنوعة ،عنه ، لم يتجاوز حدود ما رسمته هذه الآيات البينات التى أثبتناها وبينا معانيها آنفاً ، من معالم الوحدة فى أصل الأديان ، وجوهر الشرائع .

ولا نكون مسرفين أو غالين إذا قلنا إنه لم يفعل أكثر من التعبير عن مدلول هذه الآيات فى أسلوبه الشعرى الرمزى الذى يغلب عليه روح المبالغة ، أو إن شئت فقل روح الشطح ، إلى حد يبدو معه كلامه للمعقول والمنقول ، كما ظن ذلك ابن تيمية والمقبلى وغيرهما من خصوم الصوفية ، والواقع أنه ليس كذلك .

---

(١) المرجع نفسه والصفحة .

٨ — وما تنطوى عليه آيات القرآن التى أوردناها من معنى الوحدة فى أصل الدين وجوهره ، ويقرره ابن الفارض فى شعره ، ويعبر عنه أضرابه من الصوفية نظماً تارة ونثراً تارة أخرى ، وكلهم فى ذلك مصطنع للذوق ومتأثر بالوجد وخاضع السلطان العاطفة ، قد أثبته البحث الحديث فى مذهبه فى الدين وأصله ، وهو مذهب قوامه وأداته المنهج العلمى القائم على المشاهدة والاستقراء والتحليل والتعليل والموازنة والتفسير والاستدلال : فمكس مولر (Max Muller) يتناول فى كتابه « محاولة فى تاريخ الأديان » الصور المختلفة للأديان ، ويوازن بينها وبين الصور المختلفة للغات ، وينتهى من هذه الموازنة إلى هذه النتيجة التى انتهى إليها ابن الفارض ، وكان القرآن أشمل لها ، وأدل عليها ، وأسبق إليها من مكس مولر وأشباهه من العلماء المحدثين ، ومن ابن الفارض وأمثاله من الصوفية المتقدمين والمتأخرين . ولكى يتبين هذا التوافق الغريب بين نصوص القرآن وأذواق الصوفية ، وبين مذهب العلم الحديث ونتائج بحثه فى أصل الأديان ووحدتها ، يحسن أن نورد هنا ما انتهى إليه مكس مولر فى هذا الصدد إذ يقول : « .. ويمكن أن يقال فى الدين ما قيل فى اللسان من أن كل جديد فيه فهو قديم ، وكل قديم فهو جديد ، وأنه منذ بداية العالم لم يوجد قط دين كله مبتدع . وإنا لنجد عناصر الدين وجراثيمه مهما سمونا فى تاريخ الإنسانية إلى أبعد مدى مستطاع . وتاريخ الدين كتاريخ اللغة يرينا فى كل مكان ألواناً متتابعة من التأليف المستحدث بين عناصر أصلية قديمة »[١] .

فإذا تدبرنا ما يقوله مكس مولر هنا ، ووازنا بينه وبين ما انتهى إليه ابن الفارض فى قطبيته من أن الشرائع كلها مستمد من منبع واحد وهو روح القطب وحقيقته ، أو الروح المحمدى وشريعته من ناحية ، وما قرره أخيراً فى الأديان من أنها مختلفة فى الظاهر متفقة فى الحقيقة والجوهر ، مشتركة

---

(١) اقتبسه عن كتاب مكس مولر : Essais sur l'Histoire de Religions الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، فى مقال له عنوانه « مذهب العلم الحديث فى الدين وأصله » : مجلة الهلال : م ٤٠ ، ج ٩ يوليو ١٩٣٢ ، ص ١٢٦٦ .

فى الأصل والمصدر من ناحية أخرى ، رأينا كيف وصل البحث الحديث فى تعقبه لتاريخ الأديان وتحليلها إلى عناصرها المختلفة ورد هذه العناصر إلى أصل واحد، معتمداً على المنهج العلمى ، إلى ما وصل إليه ابن الفارض من قبل سواء فى قطبيته أم فى نظرته إلى الأديان هذه النظرة التى تسوى بينها ، وتجعل منها فروعاً لأصل وحد ، وكان سبيله إلى ذلك ذوقه ووجده وحبه .

٩ ــ والحب الذى استوعب حياة ابن الفارض النفسية هذا الاستيعاب الذى شهدنا نتائجه فيما قدمنا من صور الوحدة عنده ، سواء فيما يتعلق بالذات الإلهية أم بالحقيقة المحمدية والأديان والشرائع ، قد انتهى بهذا الشاعر الصوفى إلى أقصى ما ينتهى إليه من خضوع لسلطانه ، واتخاذه منه ديناً ومذهباً لم يكن ليخلص منه أو ينصرف عنه : فهو قد سوى بين كل الأديان ، ووحّد جميع العقائد ، وجعلها مستغرقة فى هذا الحب الذى جعل منه لنفسه مذهباً لا يفارقه ، ولا يميل عنه ، ويرى أن مفارقته لهذا المذهب معناها ارتداده عن دينه وانحرافه عن ملته ، كما يدل على ذلك ما يخاطب به محبوبته الحقيقية فى قوله :

وعن مذهبى فى الحب مالى مذهب ... وإن ملت يوماً عنه فارقت ملّتى ٦٤
ولو خطرت لى فى سواك إرادة ... على خاطرى سهواً قضيت بردتى ٦٥

وفى قوله :

وما احترت حتى اخترتُ حُبيكِ مذهباً ... فواحيرتى إن لم تكن فيكِ خيرتى ٨٣

وفى قوله :

وحيَاتكم يا أهل مكة وهى لى ... قسم لقد كلِفَتْ بكم أحشائى
حبّيكم فى الناس أضحى مذهبى ... وهواكم دينى وعقد ولائى
يا لائمى فى حب مَنْ مِنْ أجله ... قد جدَّ بى وجدى وعزَّ عزائى
هلاَّ نَهاك نُهاك عن لوم امرئٍ ... لم يُلف غيرَ منعَّم بشقاء
لو تدر فيم عزلتنى لعذرتنى ... خفّض عليك وخلّنى وبلائى

ألا ترى كيف تمكن الحب من نفس ابن الفارض هنا ، وملك عليه كل قلبه ، فإذا هو يتخذ منه مذهباً لا يعدله مذهب آخر ، وديناً يؤثره على أى دين

آخر ، ويؤثر أن يحيا فى ظل هذا الدين مع ما يقتضيه من مشقة وتكليف وبلاء .
ولعل ما انتهى إليه ، وعبر عنه ابن الفارض فى هذه الأبيات لا يكاد يختلف عما انتهى إليه ، وعبر عنه ابن عربى فى قوله :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالدين دينى وإيمانى[1]

ونحن إذا تدبرنا ما ينطوى عليه اتخاذ ابن الفارض وابن عربى من الحب مذهباً أو ديناً ، رأينا أن كلا منهما إنما يجعل من دين الحب مرادفاً لدين الإسلام ، أو يجعل من الإسلام ديناً دعامته الحب ، وما ينطوى عليه الحب من معانى الخضوع والإذعان والانقياد لإرادة المحبوب : فكل أولئك معان يشترك فيها وينطق بها كل من الحب والإسلام ؛ فابن الفارض لا يفهم من الحب إلا خضوع المحب لإرادة محبوبه ، وفنائه عن إرادته الفردية ، ورضاه بكل ماتقضى به المحبة من تكاليف ، وابتهاجه بكل ما يصيبه فى سبيل هذه المحبة من أذى ومحنة . وهو فى هذا كله لم يكن إلا معبراً عن معنى من معانى الإسلام التى يدل عليها بعض آيات القرآن كقوله تعالى : « ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً ، واتخذ الله إبراهيم خليلا » (سورة ٤ النساء : آية ١٢٥) ؛ وكقوله : « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم ». (سورة ٢ البقرة : آية ١٢٨)[2].

---

(١) قال ابن عربى فى شرح البيت الأخير : « . . . ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به ، وأمر به على غيب ، وهذا مخصوص بالمحمديين ؛ فإن محمداً صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها مع أنه صفى ونجى وخليل وغير ذلك من معانى مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله حبيباً أى محبا محبوباً وورثته على منهاجه » (ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق ص ٤٠) .

(٢) عرف الجرجانى « الإسلام » بأنه الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم (التعريفات : مادة « إسلام » : ص ١٤) .

١٠ – وليس من شك فى أن ما انتهى إليه ابن الفارض وأشباهه من الصوفية من وحدة الأديان ، واتخاذه من الحب ديناً ، واعتبار انحرافه عن هذا الدين مفارقة الدين الإسلام وارتداداً عنه ، قد اشتمل فى ثناياه على كثير من المعانى الراقية والمثل العليا التى إن أخذ الناس أنفسهم بتحقيقها ، صفت نفوسهم ، وخلصت قلوبهم ، وسمت مشاعرهم ، فإذا هم ينظرون بعضهم إلى بعض على أنهم إخوة متساوون متآخون ، لا فرق فيهم بين إنسان وإنسان ، ولا بين معتنق لدين ومعتنق لدين آخر ، لأن الأديان كلها من الله ، قضى بكل دين منها على فريق من الناس ، بحيث لم يختر أحد لنفسه ما يعتنقه من هذا الدين أو ذاك . وهذا من شأنه أن يؤدى إلى أن تزول الحواجز بين أفراد الأنسان وتحل الوحدة والألفة محل الكثرة والتفرقة ، ويمحو نور التسامح والإخاء ظلمة التعصب والشقاق ، فتأتلف القلوب وتتحاب النفوس ، ويصبح الناس جميعاً إخواناً متحابين ، لا أعداء متنابذين . وعندى أن الذين ينظرون إلى التصوف وأذواقه ونتائجه نظرة ازورار أو ازدراء مسرفون على أنفسهم وعلى الصوفية ، جاهلون أو متجاهلون لما ينبث فى تضاعيف الأذواق الصوفية من مثل عليا قوامها معرفة الحق وتحقيق الخير والجمال على وجه لو حققه الناس لصلحت حالهم ، وسعدت حياتهم ، وكانوا بمنجاة من كثير من الفتن والشرور .
وها هو ذا حب ابن الفارض قد تبينا من خلال تحليله إلى عناصره ، والكشف عن نتائجه ، كيف عبر فيه عن مذهبه فى وحدة الأديان ، واتخاذه من الحب ديناً ، تعبيراً صادقاً عن أرقى معانى الإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة . ألا ينتهى مبدأ الوحدة الذى قرره ابن الفارض وغيره من صوفية المسلمين وبالغوا فيه ، إلى أن توضع كل المظاهر الوجودية والتعبدية فى إطار واحد أخص خصائصه التآلف والانسجام بين عناصره ؟ أليست نظرة ابن الفارض وأشباهه إلى الأديان المختلفة على أنها مظاهر متعددة لجوهر واحد إلا سبيلا إلى تحقيق المثل الأعلى فى الحياة الفردية والاجتماعية تحقيقاً يعم معه السلام أرجاء العالم ، ويرفرف فيه الحب والإخاء والمساواة بأجنحتها على بنى الإنسان جميعاً ؟

الحق أن ابن الفارض ، ومن نهج نهجه ، وانتهى إلى ما انتهى إليه من هذه النتائج قد قدموا إلى الإنسانية أجمل عطاء ، وأسدوا إليها أحسن خير ، وكانوا بذلك من دعاة الحرية والمحبة والإخاء والمساواة وما إليها من الدعائم التى أقيمت عليها الديموقراطية الحديثة .

خاتمة البحث

١ – أما وقد فرغنا من دراسة حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب ، وما ينطوى عليه هذا الحب من المعانى الصوفية والمنازع الفلسفية ، يحق لنا أن نتساءل عن قيمة هذه الدراسة من النواحى العلمية والروحية والعملية ، وأن نلم فى هذه الخاتمة بأهم النتائج التى انتهينا إليها من بحثنا ؛ فحياة ابن الفارض التى حللناها وصورناها ، وعرضنا معها لآثاره الصوفية ، ولما أنتجته هذه الآثار فى البيئات الصوفية والدينية من ثمرات فى الكتاب الأول ، وحبه الذى درسناه وبينا حقيقته من الناحيتين النفسية والصوفية ، وحللناه إلى أطواره المختلفة فى الكتاب الثانى ، والمنازع الفلسفية لهذا الحب التى كشفنا عنها ، وأظهرنا قيمتها الميتافيزيقية إلى جانب قيمتها الصوفية فى الكتاب الثالث ، كل أولئك قد انتهى بنا إلى النتائج التالية :

(١) إن حياة ابن الفارض ، وسيرته التى سارها ، ورياضاته ومجاهداته التى أخضع نفسه لها ، وأذواقه ومواجيده ، وما لها من علاقة بحياته العاطفية ، كل أولئك من شأنه أن يظهرنا على أن الرجل قد حقق كل ما ينبغى أن يحققه الإنسان الراقى فى حياته الروحية والخلقية من مثل عليا قوامها التجرد عن شوائب الحس ، والتحرر من سلطان الشهوة ، والانصراف عن عالم المادة ، والإقبال على عالم الروح .

(٢) إن آثار ابن الفارض الشعرية عامة ، وتائيته الكبرى وخمريته خاصة ، قد أظهرتنا بما اشتملت عليه من المعانى الرقيقة ، والإشارات العميقة ، على أن الشعر أداة صالحة للتعبير عن أشد الحقائق خفاء ، وأكثر المسائل دقة ، وأنه من هذه الناحية ليس أضيق مجالا ، ولا أقل قدرة على التعبير من النثر .

(٣) إن ابن الفارض قد استوعب فى تائيته الكبرى وخمريته ، فضلا عن غيرهما من قصائد ديوانه ، مسألة الحب الإلهى منذ ظهرت فى عهود التصوف

الإسلامى الأولى ، عند رابعة العدوية ، وعند غيرها من متقدمى الصوفية ، حتى الثلث الأول من القرن السابع الهجرى ، فهو من هذه الناحية قد جمع فى ديوانه أينع وأروع الأزهار التى ازدان بها بستان الحب الإلهى ، والتى أخذ الصوفية من بعده يقطفونها من حين إلى حين ، ويؤلفون منها هذه الباقات الجميلة الفاتنة التى تحفل بها قصائدهم المنظومة ومقالاتهم المنثورة ، وأكبر الظن أنهم فى ذلك عيال على شاعرنا ، يرتاضون فى بستانه ، ويقطفون من أزهاره ، وينهلون من مورده . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ديوان ابن الفارض تحفة أدبية وصوفية لها قيمتها الفنية والروحية ، وأن الدارس له ليس دارساً لمذهب صاحبه فى الحب فحسب ، بل هو دارس أيضاً لمذهب غيره من الصوفية . وهذا من شأنه أن ينتهى بنا إلى أن ابن الفارض هو شاعر الحب الإلهى غير منازع فى تاريخ التصوف العربى الإسلامى .

(٤) إن السواد الأعظم من الناس يقرأ شعر ابن الفارض ويفهمه على أنه شعر غزلى نظمه الشاعر تغنياً بحب معشوقة آدمية ، وقليل من قرائه من يأخذ هذا الشعر على أنه إنما نظم تصويراً لعاطفة الحب الإلهى التى تتخذ موضوعها من الذات الإلهية . وها نحن أولاء قد حللنا حب شاعرنا فى الكتاب الثانى من هذا البحث ، وأبنا فيه عما عسى أن يكون فى هذا الحب من عنصر إنسانى وعنصر إلهى ، وانتهينا إلى أنه مهما ذهب الآخذون بظاهر الألفاظ والمعانى إلى أن ابن الفارض كان شاعراً غزلا كغيره من الشعراء الذين يتغنون بحب ليلى أو بثينة أو سعاد ؛ فإن ذلك لا يمنع من أنه كان فى أحد أطوار حياته صوفيا بكل ما فى الكلمة من معنى ، ولا من أن يكون شعره مرآة صادقة تنعكس على صفحتها أذواقه ومواجيده التى خضعت لها نفسه فى سبيل الحب الإلهى . وليس أدل على ذلك من تائيته الكبرى وخمريته فإنهما ليستا مجرد أبيات منظومة تترجم عما فى نفس ناظمها من عاطفة نحو هذه أو تلك من المعشوقات ، بل إن ما تشتملان عليه من المعانى والحقائق والإشارات والاصطلاحات ، شواهد صدق ، وأدلة حق ، على أن الحب الذى تعبر عنه هاتان القصيدتان ليس حبًّا من

نوع حب مجنون ليلى أو جميل بثينة أو غيرهما من العذريين ، وإنما هو حب موضوعه الذات الإلهية ، وغايته الفناء فى هذه الذات ، والاتحاد بها ، وشهودها فى كل شىء ، وشهود كل شىء فيها .

(٥) وقد أسلمتنا هذه النتيجة إلى نتيجة أخرى هى أن حب ابن الفارض — مع أنه عاطفة نفسية ذاتية — قد اشتمل فى ثناياه على كثير من المعانى الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية : فمذهبه فى كل من الوحدة والمعرفة ، وأصل الخلق ، وجوهر الشرائع والأديان ، يحملنا على القول بأن الرجل لم يكن شاعراً فحسب ولا صوفيًّا فحسب ، ولكنه شاعر صوفى أسبغ على مذهبه ثوباً فلسفيا ، ولعله كان فى بعض مواضع من مذهبه أسبق إلى بعض الأفكار من بعض الفلاسفة الأوربيين أمثال مالبرانش واسبينوزا وسويدنبرج وغيرهم ممن ذكرناهم فى موضعهم من بحثنا .

(٦) وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن تكون حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب الإلهى سبيلا إلى أن تضع الآداب العربية رأسها جنباً إلى جنب وأرقى الآداب الأوربية والشرقية لاسيما الفارسية من هذه الأخيرة . وها هى ذى أذواق شاعرنا فى حبه ونتائج هذا الحب التى يصورها شعوره بالاتحاد ، ونظره إلى كل شىء بعين الوحدة ، من شأنهما أن يدحضا الزعم الذى يذهب أصحابه إلى أن القدرة على رد الكثرة والتفرقة إلى الجمع والوحدة ، إنما هى خاصة من خصائص الجنس الآرى من دون الجنس السامى ، مما سبق أن أشار إليه الأستاذ براون (Brown) وأخذنا فيه بوجهة نظره[1] .

(٧) وعلى هذا كله تترتب نتيجة أخيرة هى أن أذواق الصوفية ومواجيدهم مهما بلغت من القوة والعنف ، ومهما انتهت بالخاضعين لها إلى الإغراب والشطح ، فهى ليست مع ذلك ضرباً من أضرب الهذيان ، أو لوناً من ألوان الاضطراب العصبى أو المرض العقلى ، أو مجرد ألفاظ لا معنى لها ولا غناء فيها ؛ وإنما هى على العكس من هذا كله صور لما احتدم فى نفوس أصحابها من عاطفة قوية ،

---

(١) Litterary History of Persia, Vol. II., p. 501.

ومرآة صادقة، ينعكس على صفحتها ما أخذبه الخاضعون لها أنفسهم من رياضة ومجاهدة ، وترجمان عما جال فى قلوبهم ، وكشف لبصائرهم ، وانبثق فى أعماق باطنهم من أنوار الحق والخير والجمال .

٢ — تلك هى أهم النتائج التى انتهينا إليها من بحثنا لحياة ابن الفارض وأذواقه ومذهبه فى الحب الإلهى من حيث هى صور مختلفة لتصوف هذا الشاعر الصوفى فى ذاته . أما من حيث المصادر التى يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر تصوفه عامة ومذهبه فى الحب الإلهى خاصة ، فإننا نرى أنفسنا فى هذا الصدد بين أمرين : فإما أن يكون ابن الفارض فى حياته وأذواقه وحبه بدعاً من الصوفية ، ومبتكراً لأشياء جديدة لم يسبقه إليها أحد ؛ وإما أن يكون متأثراً بمن تقدمه من الصوفية، آخذ عنهم بعض العناصر التى يتألف منها مذهبه . والحق الذى لاشك فيه هو أن شأن شاعرنا هنا كشأن غيره من المفكرين والفلاسفة وأصحاب الأذواق والأدباء لابد من أن يكون لكل منهم ناحية تأثر فيها بغيره :

(١) فالفكرة الجوهرية التى وجهت حياة ابن الفارض الروحية ، وانطوى عليها مذهبه فى الحب الإلهى ، وأعنى بها فكرة حب الله لذاته بصرف النظر عما أعده للمتقين من ثواب الجنة ، وللكافرين من عذاب النار، نجدها عند كل من رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم ؛ فقد أجابت رابعة عندما سئلت عن حقيقة عبادتها لله بقولها : « ما عبدته خوفاً من ناره ، ولا حبًّا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ؛ بل عبدته حبًّا له وشوقاً إليه » [١] . وقال إبراهيم ابن أدهم مخاطباً ربه : « إلهى ، إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندى جناح بعوضة فى جنب ما أكرمتنى من محبتك، وآنستنى بذكرك، وفرّغتنى للتفكر فى عظمتك» [٢].
فإذا استعدنا إلى أذهاننا هذه الصورة التى تمثل فيها ابن الفارض وقد تمثلت له الجنة احتضاره فإذا هو يبكى ويتبرم قائلا إنه لم يقصد من وراء حبه وسلوكه

---

(١) إحياء علوم الدين : القاهرة ١٣٤٨ ﻫ : ﺟ٢ ، ص ٢٦٦ .

(٢) المرجع نفسه والجزء : ص ٣٠٨ .

إلى أن يثاب بالجنة ، بل كل ما يرومه هو نظرة من وجه محبوبته الحقيقية ؛ وإذا رجعنا إلى أطوار الحب الإلهى عند شاعرنا ، وما أخذ به نفسه فى بعض هذه الأطوار من تجرد عن شوائب الأثرة وإعراض عن حظوظ العاجلة والآجلة ، وزهد فى كل ثواب أو مكافأة ، رأينا إلى أى حد يمكن أن يقال إن ابن الفارض لم يزد فى هذه الناحية شيئاً على ما قالته رابعة وابن أدهم . وقد أظهرتنا الموازنات الكثيرة التى عقدناها فى مواضع عدة من فصول هذا البحث ، على أنه كان متأثراً بغير رابعة وابن أدهم فى تفاصيل مذهبه فى الحب : فهناك مثلا وجه لتأثره بذى النون المصرى فى المعرفة ، ووجه لتأثره بالحلاج فى استعمال لفظى اللاهوت والناسوت ، وفى الكلام عن الحقيقة المحمدية وقدمها ، وفى وحدة الأديان وائتلافها ؛ كما رأينا أنه كان متأثراً بغير أولئك وهؤلاء من الصوفية والفلاسفة والفرق الإسلامية ، مما أشرنا إليه فى مواضعه .

(٢) ولا يقف تأثر ابن الفارض عند هذا الحد ، ولكنه يتجاوزه إلى القرآن والحديث قدسيا كان هذا الحديث أم نبويًّا : فقد أظهرتنا أبيات كثيرة من تائيته الكبرى على ماله من مهارة فائقة ، وقدرة عجيبة ، على إدخال عنصرى القرآن والحديث إلى شعره ، وتغذية مذهبه الصوفى بهما ، على وجه لم يتهيأ لكثير غيره من الصوفية لاسيما الشعراء منهم ، فهو قد يذكر فى بعض الأبيات ألفاظ الآية أو الحديث وعبارتهما صريحة ، وقد يشير إليهما فى بعض الأبيات الأخرى تلميحاً أو تضميناً ، كأن يذكر من الآية أو الحديث لفظاً من ألفاظهما وكل ذلك فى براعة ولباقة وحسن أداء : فهو قد أشار مثلا إلى قوله تعالى : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم »[1] ؛ وإلى قوله : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون . وعداً عليه حقًّا فى التوراة والإنجيل والقرآن. ومن أوفى بعهده من الله . فاستبشروا

(١) انظر البيتين ٤٥٩ – ٤٦٠ من التائية الكبرى .

ببيعكم الذى بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » (١) ؛ وإلى قوله : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما » (٢) ، وهو قد أشار بعد هذا كله إلى الحديث القدسى القائل : « .. وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى من أداء ما افترضته عليه ، ولايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها .. إلخ » (٣). فكل أولئك شواهد صدق على مبلغ تأثر ابن الفارض بالقرآن والحديث ، واستغلاله لهما ، وتغذية مذهبه بهما ، على الوجه الذى يجعل من هذا المذهب شيئاً ملائماً لتعاليم الكتاب والسنة (٤).

(٣) على أن هناك أبياتاً من شعر ابن الفارض قد حملت البعض على أن يعتقد أنه لم يكن متأثراً بمن سبقه من الصوفية فحسب ، ولا مستغلا للقرآن والحديث فحسب ، بل كان كذلك متأثراً بالشيعة وبالإسماعيلية الباطنية ، مستغلا لبعض عقائد أولئك وهؤلاء ، الأمر الذى ذهب معه بعض المؤرخين

---

(١) انظر الأبيات ٤٦١ — ٤٦٣ من التائية الكبرى .

(٢) انظر البيت ٤٦٩ من التائية الكبرى .

(٣) انظر الأبيات ٧١٩ — ٧٢١ من التائية الكبرى .

(٤) هناك غير ما ذكرنا من الآيات والأحاديث التى أشار إليها ابن الفارض فى تائيته الكبرى ، آيات وأحاديث أخرى ضمنها أو أشار إليها فى تائيته الصغرى ويائيته ، كأن يقول فى التائية الصغرى :

وقد سخنت عينى عليها كأنها ... بها لم تكن يوماً من الدهر قرت

فإنسانها ميت ودمعى غسله ... وأكفانه ما ابيض حزناً لفرقتى

فللعين والأحشاء أول هل أتى ... تلا عائدى الأسى وثالث تبت

فى الشطر الأول من البيت الأخير إشارة إلى قوله تعالى : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » ؛ كما أن فى الشطر الثانى منه إشارة إلى قوله تعالى : « تبت يدا أبى لهب وتب » وكأن يقول أيضاً فى اليائية :

رح معافى واغتنم نصحى وإن ... شئت أن تهوى فللبلوى تهىّ

فى هذا البيت إشارة إلى ماروى من أن رجلا جاء إلى النبى عليه الصلاة والسلام ، وقال له : يا رسول الله إنى أحبك . فقال له : « إذن تهيأ للفقر ؛ » قال الرجل : إنى أحب الله . فأجابه النبى بقوله : « إذن تهيأ للبلاء » .

والشراح إلى أن شاعرنا كان شيعيًّا ، فقد ذكر عباس بن محمد رضا القمى فيما ذكر من ترجمة ابن الفارض أن الجماعة صرحت بتشيعه[1] . وزعم الفرغانى فى شرحه للتائية الكبرى أن من ألفاظ الشاعر وإشاراته ما يمكن أن يرد إلى أصل شيعى ، على نحو ما يظهرنا عليه قوله فى البيت التالى :

وخذ بالولا ميراث أرفع عارف غدا همه إيثار تأثير همة ٢٩٩

فالفرغانى يرى أن المقصود « بالولا » هنا هو حب أهل البيت على اصطلاح الشيعة القائلين بالولاء ؛ وأن المراد « بأرفع عارف » هو على رضى الله عنه : لأنه صاحب المعرفة الحقيقية بالأصالة وغيره صاحب هذه المعرفة بالتبعية ، ويستدل على ذلك بالحديث الذى قال فيه عليه الصلاة والسلام : « أنا مدينة العلم وعلى بابها »[2] . ولكن القاشانى يرى أن ما يعنيه ابن الفارض بأرفع عارف هو محمد صلى الله عليه وسلم : لتفرده بكمال هاتين الصفتين ، وأن ما يعنيه بميراثه هو العلم والمعرفة ، وذلك وفقاً لما ورد فى الخبر : « العلماء ورثة الأنبياء »[3].

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا نقرأ بعض إشارات لشاعرنا ، فنحس أن بينها وبين بعض أقوال الإسماعيلية شبهاً ما ، كما هو الشأن فى البيت الذى يصور فيه ابن الفارض كيف حصل له الشهود العرفانى الذى تبين فيه أن مصدر المعرفة هو النفس فقال :

قتلت غلام النفس بين إقامتى الـ جدار لأحكامى وخرق سفينتى ٧١٥

فهذا البيت يذكرنا على الأقل بما قاله راشد الدين سنان زعيم الإسماعيلية فى الشام وهو : « ... ثم ظهرت فى دور إبراهيم على ثلاث مقالات ؛ كوكب وقمر وشمس : فخرقت السفينة وقتلت الغلام ، وأقمت الجدار ، جدار

(١) هدية الأحباب فى ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب : ص ٨٠ .

(٢) منتهى المدارك : ج ١ ، ص ٣٠٧ .

(٣) كشف الوجوه الغر : ج ١ ، ص ١٩٥ .

الدعوة ، فنجا بلطفى ورحمتى من آمن بدعوتى »[1] .

على أننا ، برغم هذا الشبه الذى يبدو بين بعض أبيات ابن الفارض وبين بعض عقائد الشيعة والإسماعيلية ، لا نميل إلى أن نجعل من هذا الشاعر الصوفى شيعياً أو إسماعيليا ، يعتقد ما يعتقده أولئك وهؤلاء، أو يرمى إلى ما يرمون إليه : وإنما هى آثار باقية من تراث العصر الفاطمى ، ظلت كامنة فى أعطاف العصر الأيوبى الذى عاش فيه ابن الفارض ، ولكنها مع كونها كان مايزال لها صدى يتردد فى بعض الآذان ، وإن كان تردده خافتاً خفياً ، إلا أنه مع ذلك كان يسمع من حين إلى حين ، وكان أثره يعمل عمله فى بعض النفوس والعقول التى عاش أصحابها إبان العصر الأيوبى ، فإذا هم يدخلون فى قصائدهم ومؤلفاتهم بعض العناصر الشيعية أو الإسماعيلية دون أن يكونوا شاعرين بها أو عامدين لها . ومن هنا كان ما كان من هذه العناصر التى أشرنا إلى بعضها فى البيتين المثبتين آنفاً . واللذين — على ما فى أولهما من تشابه مع عقيدة الشيعة فى أن علياً هو الإمام بعد رسول الله ، وعلى ما فى ثانيهما من تطابق فى اللفظ والمعنى مع نص لأحد زعماء الإسماعيلية لا يؤديان مع ذلك إلى أن شاعرنا كان شيعياً ، ولم يكن سنيا .

فطبيعة العصر الذى عاش فيه ابن الفارض وهو العصر الأيوبى الذى كان سنيا بكل ما فى الكلمة من معنى ، لم تكن لتسمح بأن تذاع عقائد الشيعة أو تنتشر أقوالهم فى وضوح وصراحة . وحياة ابن الفارض ، وما خضع له من العوامل فى تنشئته ، وتربيته وتهذيبه ، وما ظفر به من إقبال الملك الكامل عليه وإجلاله له ، كل أولئك من شأنه أن يحملنا على اعتقاد أن الرجل قد نشأ نشأة سنية ، وكان فى حاله ومقاله متمشياً مع روح العصر الذى قضى حياته ، ونظم شعره فيه . وليس أدل على ذلك من أن أباه قد شغل منصب الفارض بين يدى الحكام الأيوبيين السنيين ، وعرض عليه أن يكون قاضياً للقضاة ،

---

(١) Guyard: Fragments relatifs à la doctrine des Ismaîliens. (Paris, Nationale, p. 77).

ولكنه رفض ، وآثر التخلى عن المنصب والعزلة عن الناس ، فلو قد كان أبوه شيعيًّا، لنفث فى روع ابنه شيئاً من تعاليم الشيعة ، لما تهيأ له أن يشغل منصباً فى دولة سنية ، ولما حظى ابنه بهذه المكانة الممتازة التى أحله فيها الملك الكامل ومن عاصره من الوزراء والحكام والفقهاء ، وكلهم من أهل السنة .

ولعل معترضاً يقول : إذا كان ذلك كله صحيحاً ، فماذا تفسر « أرفع عارف » الذى ذكره ابن الفارض فى البيت (٢٩٩) من تائيته الكبرى ، وفسره الفرغانى بأنه على رضى الله عنه ، وفسر ميراثه بأنه العلم والمعرفة ؟ وعلى أى وجه تفهم هذا التقارب فى اللفظ والمعنى بين قول راشد بن سنان الإسماعيلى وبين قول ابن الفارض فى البيت (٧١٥) من تائيته الكبرى ؟ الحق أن البيت الأول ، وإن كان يحتمل فى تأويله الإشارة إلى على ، إلا أنه ليس لدينا فى غيره من بقية شعر ابن الفارض ما يثبت أن لعلى عند شاعرنا مكانة خاصة تميزه من بقية الخلفاء ؛ فابن الفارض لم يذكر عليًّا صراحة إلا مرة واحدة على نحو ما ذكر أبا بكر وعمر وعثمان ، إذ أراد أن يثبت لعلى اختصاصه بالعلم ، كما أثبت لغيره اختصاصه بكمالات أخرى [١] ناهيك بأن تسويته بين الخلفاء الأربعة هذه التسوية التى تجعلهم كالنجوم من اقتدى بأيهم اهتدى ، وذلك فى قوله :

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى   بأيهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

من شأنها أن تجعلنا نعتقد أن أرفع عارف الذى يعنيه فى البيت (٢٩٩) لا يمكن أن يكون عليًّا ، وإنما هو محمد الذى فاضت حقيقته بكل كمال فى العلم والعمل ، وكان على أحد المتحققين بهذا الكمال فى العلم ، فى حين كان غيره متحققاً به فى مظهر آخر من مظاهره ، على نحو ما بينا ذلك مفصلا فى موضعه من الفصل الثالث من الكتاب الثالث [٢] . هذا فيما يتعلق بالسؤال الأول ، أما فيما يتعلق بالسؤال الثانى ؛ فلسنا نرى فى التشابه الواقع بين البيت

---

(١) انظر الأبيات ٦٢١ – ٦٢٤ من التائية الكبرى .

(٢) انظر ص ٢٨٥ – ٢٨٦ من هذا البحث .

(٧١٥) من تائية ابن الفارض الكبرى وبين نص راشد بن سنان الإسماعيلى، ما يقوم دليلا كافياً على أن شاعرنا كان إسماعيليًّا ، أو متأثراً بالإسماعيلية مصطنعاً لألفاظهم على أقل تقدير : إذ ما الذى يمنع من أن يكون شاعرنا قد استقى إشارته فى هذا البيت من ألفاظ القرآن وعباراته ، لا من أقوال هذا الزعيم أو ذاك من زعماء الإسماعيلية . وها هى ذى الآيات ٧١ — ٨٢ من سورة الكهف ، يمكن أن تعد مصدراً استقى منه ابن الفارض ألفاظه وإشاراته فى البيت المذكور ، على نحو ما استقى من آيات أخرى ، وضمنها بعض أبياته التى ضربنا الأمثال بها فيما سبق . وما الذى يمنع من أن يكون كل من الشاعر الصوفى والزعيم الإسماعيلى قد رجع إلى هذه الآيات ، واعتمد عليها فى تصوير مذهب يختلف عند أحدهما عما هو عليه عند الآخر .

٣ — والآن وقد انتهينا من بحثنا لحياة ابن الفارض وآثاره الصوفية وأذواقه الروحية ومذهبه فى الحب الإلهى، والمصادر التى يمكن أن يكون قد استقى منها بعض العناصر ، نرجو أن نكون قد وفقنا فيما قدمنا من فصول هذا البحث وفيما استخلصنا من النتائج المتقدمة إلى الكشف عن شخصية ابن الفارض وفلسفته الصوفية فى الحب الإلهى على وجه يمكن القارئ من تكوين صورة واضحة لهذا الشاعر الصوفى الفذ، ومن الاقتناع بأن حياة الصوفية وأحوالهم ، ومذاهبهم وأقوالهم ، ليست كما يزعم خصومهم أموراً غير خليقة بالبحث والدرس ، ولا جديرة بأن يعنى بها هذه العناية التى توجه أو التى ينبغى أن توجه فقط إلى النظريات العلمية والمذاهب الفلسفية . ولعلنى إذ أرجو ذلك فإنما أرجو أيضاً أن يكون هذا البحث حلقة أولى من سلسلة بحوث مقبلة أتناول فيها غير ابن الفارض من الشخصيات التى ظهرت فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، تناولاً لا يخضع إلا لمنهج البحث العلمى الذى هو وحده سبيل الباحث إلى كشف الحقيقة لذاتها ، فكم فى تاريخ هذه الحياة الروحية من النواحى التى ماتزال مجهولة أو غامضة على أقل تقدير ، ومن الشخصيات التى ما تزال مغمورة أو معروفة على غير حقيقتها ، مما لو عنى به الباحثون ،

وأقبلوا عليه فى أمانة وإخلاص وتجرد عن الهوى والتعصب ، لانتهوا فيه إلى نتائج قيمة لاشك فى أن يكون لها أثرها فى حياة الفرد والجماعة ، وصداها الذى يتردد فى نفوس الذين يقفون على ما تنطوى عليه الأذواق الروحية والمعانى الصوفية من المثل العليا والمبادئ السامية التى إن أخذوا أنفسهم بتحقيقها والخضوع لها ، سلموا من كثير من الفتن والشرور ، وكانوا بمنجاة مما تتأذى به الإنسانية من المحن والخطوب التى تولدها الخصومات والحروب . وها هى ذى حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب ، أكبر الظن أن الرجل قد حقق فيهما هذه المثل العليا سواء من الناحيتين الروحية والعملية ؛ فهل هناك حياة روحية أرقى من هذه التى يدأب فيها الإنسان على تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وجلاء عين بصيرته ، وعلى التأمل المتصل فى الكون ، والاتصال الدائم بمبدع هذا الكون ، ومفيض الوجود والحياة والجمال عليه ! وهل هناك مذهب أعمق أثراً فى نفس الذى ينتهى إليه ، وفى توجيه حياته العملية ، من هذا المذهب الذى أقيم على دعائم قوية من الحب الصادق والرضا الخالص والاطمئنان إلى كل شىء ، والقبول الحسن لكل شىء ، بحيث تصبح اللذة والألم ، النعيم والعذاب ، الغنى والفقر ، السعادة والشقاء ، كلها لديه سواء ! وهل هناك حياة أنعم حالا ، وأوفر كمالا من هذه الحياة التى يبسط عليها الحب والإخاء والمساواة أجنحتها على هذا الوجه الذى يصوره لنا مذهب ابن الفارض فى الوحدة : وحدة المحب والمحبوب ، وحدة الخلق والحق ، وحدة الأديان والشرائع ، إذ تزول كل مظاهر التفرقة بين أفراد النوع الإنسانى ، فينظر المعتنقون للأديان المختلفة بعضهم إلى بعض على أنهم إخوة متحابون متساوون ، لا على أنهم متباغضون متنافرون ! الحق أنه لو لم يكن فى حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب غير هذه النواحى الروحية والعملية ، لكفى بها دليلا على أن حياة الصوفية بما يختلف عليها من الأذواق ، ومذاهبهم بما تنطوى عليه من المبادئ ، خليقة بأن نقبل عليها باحثين محللين مفتشين عن مثلها العليا ، متأثرين هذه المثل ، وجديرة بأن يقف منها الناقدون لها ، الناعون على أصحابها ، موقفاً جديداً يتجردون فيه

عن أهوائهم ويقبلون معه على ما خلف الصوفية من آثار ، وما روى عنهم من أخبار ، يحللونها ويحققونها ويلتمسون فى ثناياها الحقيقة العليا التى إذا انكشفت لهم رقت مشاعرهم ، وصفت ضمائرهم ، وانجلت سرائرهم ، وحققوا فى حياتهم الروحية والعملية كثيراً من المبادئ الراقية التى بتحققها يخلص الإنسان من عوائق المادة ، وعلائق الحس ، وشوائب الأثرة ، ويصبح قادراً على الاتصال بالله ، والاستمتاع بما فى الكون من مظاهر عظمته وجلاله ، وآيات كماله وجماله .

مراجع البحث

١

المراجع العربية

(أ) حياة ابن الفارض وديوانه ومذهبه :

١ – ابن الألوسى البغدادى : جلاء العينين . القاهرة ١٢٩٦ هـ .

٢ – ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور . جزءان ؛ بولاق ١٣١١ هـ .

٣ – ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة . نسخة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية ، رقم ٥٦١٦ تاريخ .

٤ – ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل – . خمسة أجزاء ، القاهرة : ١٣٤١١ – ١٣٤٩هـ.

٥ – ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان . ستة أجزاء ، الهند ١٣٣٠ هـ .

٦ – ابن خلكان : وفيات الأعيان . جزءان وذيل ، القاهرة ١٢٧٥ هـ .

٧ – ابن الزيات : الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة . بولاق ١٣٢٥ هـ .

٨ – ابن العماد : شذرات فى أخبار من الذهب . ثمانية أجزاء ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .

٩ – ابن الفارض : الديوان . نسخة خطية بدار الكتب المصرية تمت كتابتها سنة ٩٦٧ هـ ، رقم ٣٩٦٨ أدب .

١٠ – ابن الفارض : الديوان . بيروت ١٨٨٧ م .

١١ – ابن الفارض : الديوان . القاهرة ١٣٥٤٢ هـ .

١٢ – أحمد بن كمال باشا : شرح القصيدة الخمرية. نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٣ مجاميع

١٣ – بطرس البستانى : دائرة المعارف . مادة « ابن الفارض ومادة حماة »

١٤ – البقاعى : تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى . نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية .

١٥ – البقاعى: تحذير العباد ، من أهل العناد ، بدعة الاتحاد . نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية.

١٦ – البورينى والنابلسى : شرح ديوان ابن الفارض . مرسليا ١٨٥٣ م .

١٧ – البورينى والنابلسى : شرح ديوان ابن الفارض . جزءان ، القاهرة ١٣١٠ هـ .

١٨ – حاجى خليفة : كشف الظنون . سبعة أجزاء ، ليبسك ١٨٤٥ م .

١٩ – داود القيصرى : شرح التائية الكبرى المسمى «نظم الدر».نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٤ أدب .

٢٠ – السيوطى : حسن المحاضرة ، فى أخبار مصر والقاهرة. جزءان ، القاهرة ١٣٢٧ هـ.

٢١ – السيوطى : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدارالكتب المصرية رقم ٩٨ مجاميع.

٢٢ – صالح بن مهدى المقبلى اليمنى : العلم الشامخ ، فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ . القاهرة ١٣٢٨هـ
٢٣ – عباس بن محمد رضا القمى : هدية الأحباب ، فى ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب . النجف الأشراف ١٣٤٩ هـ .
٢٤ – على مبارك باشا : الخطط التوفيقية الجديدة (أربعة مجلدات ، عشرون جزءاً) بولاق ١٣٠٦هـ .
٢٥ – الفرغانى : منتهى المدارك . جزءان ، إستامبول ١٢٩٣ هـ .
٢٦ – القاشانى : كشف الوجوه الغر ، لمعانى نظم الدر . على هامش شرح ديوان ابن الفارض ، القاهرة ١٣١٠هـ .
٢٧ – محمد أمين (الشهير بأمير بادشاه) : شرح التائية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .
٢٨ – محمد بن محمد الغمرى (سبط المرصفى) : الزجاجة البلورية ، فى شرح القصيدة الخمرية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٥٦٦ أدب .
٢٩ – محمد كرد على بك : خطط الشام . خمسة أجزاء ، دمشق ١٩٢٥ – ١٩٢٧ م .
٣٠ – المقريزى : الخطط . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .
٣١ – المناوى : الكواكب الدرية ، فى تراجم السادة الصوفية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٩ تاريخ .
٣٢ – النابلسى : كشف السر الغامض ، من شرح ديوان ابن الفارض . جزءان ؛ نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .

(ب) مراجع عامة :

٣٣ – القرآن الكريم .
٣٤ – الكتاب المقدس .
٣٥ – ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . خمسة أجزاء ، القاهرة ١٣١٧ – ١٣٢١ هـ.
٣٦ – ابن خلدون : المقدمة . المطبعة البهية بالقاهرة.
٣٧ – ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . لندن ١٨٩٢ م ، والقاهرة ١٣٢٥ هـ .
٣٨ – ابن سينا : رسالة العشق فى مجموعة الرسائل المسماة «جامع البدائع » . القاهرة ١٩١٧م .
٣٩ – ابن عربى : فصوص الحكم ، شرح بالى أفندى . إستامبول ١٣٠٩ هـ .
٤٠ – ابن عربى : فصوص الحكم ، شرح القاشانى . القاهرة ١٣٢١ هـ .
٤١ – ابن عربى : الذخائر والأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق . بيروت ١٣١٢هـ .
٤٢ – ابن عربى : مجموعة الرسائل الإلهية . القاهرة ١٣٢٥ .
٤٣ – ابن عربى : الفتوحات المكية . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
٤٤ – ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين ، ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٣٣١ – ١٣٣٤ هـ .
٤٥ – أبو طالب المكى : قوت القلوب . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٥١ هـ .

٤٦ – أبو العلا عفيفي (الدكتور) : من أين استقى محيي الدين بن العربي فلسفته التصوفية . مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، مايو ١٩٣٣ م .

٤٧ – أبو العلا عفيفي (الدكتور) : نظريات الإسلاميين في الكلمة . مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية المجلد الثاني ، الجزءان الأول ١٩٣٤ م .

٤٨ – أحمد أمين : فجر الإسلام . القاهرة ١٩٢٨ م .

٤٩ – أحمد أمين : ضحى الإسلام . ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٩٣٣ – ١٩٣٦ م .

٥٠ – الجرجاني : التعريفات . إستامبول ١٣٢٧ هـ .

٥١ – جورجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٩١٣ م .

٥٢ – جورجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي . خمسة أجزاء ، القاهرة ١٩٠٢ – ١٩٠٦ م .

٥٣ – جول لابوم : تفصيل آيات القرآن الحكيم . (نقله إلى العربية محمد فؤاد عبد الباقي) ، القاهرة ١٣٤٢ هـ = ١٩٢٤ م .

٥٤ – الجيلي (عبد الكريم) : الإنسان الكامل . جزءان ، القاهرة ١٣١٦ هـ .

٥٥ – حسن رضوان : روض القلوب المستطاب . القاهرة (عموم الأوقاف المصرية) ، ١٣٢٢ هـ .

٥٦ – داود الأنطاكي : تزيين الأسواق ، بتفصيل أشواق العشاق . القاهرة ١٣١٩ هـ .

٥٧ – زكي مبارك (الدكتور) . التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق . جزءان ، القاهرة ١٩٣٨ م .

٥٨ – السهروردي (أبو حفص عمر) : عوارف المعارف . على هامش إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .

٥٩ – السهروردي (يحيى بن حبش المقتول) : حكمة الإشراق وشرح الشيرازي عليه . إيران ١٣١٣ هـ

٦٠ – السيوطي : تأييد الحقيقة العلية ، وتشييد الطريقة الشاذلية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٣٠١٤ تصوف .

٦١ – الشعراني : الطبقات الكبرى . جزءان ، بولاق ١٢٨٦ هـ

٦٢ – الشعراني : اليواقيت والجواهر ، في بيان عقائد الأكابر . . جزءان ، القاهرة ١٣٥١ هـ .

٦٣ – الشعراني : الكبريت الأحمر . على هامش اليواقيت والجواهر المتقدم .

٦٤ – الشهرستاني : الملل والنحل . على هامش الفصل لابن حزم . القاهرة ١٣١٧ – ١٣٢١ هـ

٦٥ – طه حسين (الدكتور) : حديث الأربعاء . جزءان ، القاهرة ١٩٢٣ – ١٩٢٥ م .

٦٦ – عبد اللطيف الطيباوي : التصوف الإسلامي العربي . القاهرة ١٩٢٨ م .

٦٧ – الغزالي : إحياء علوم الدين . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .

٦٨ – الغزالي : تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٣٢١ هـ .

٦٩ – الغزالي : الرسالة اللدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .

٧٠ – القشيري : الرسالة . القاهرة ١٣٤٦ هـ .

٧١ – القفطي : إخبار العلماء ، بأخبار الحكماء . القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٧٢ – الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف . القاهرة ١٩٣٣ .

٧٣ – مجلة نور الإسلام . المجلد السادس ، العدد الثالث . الحياة التعبدية في الإسلام (عن بروكلمان)

٧٤ – مصطفى البكري : السيوف الحداد ، في أعناق أهل الزندقة والإلحاد . القاهرة ١٣٥٠ هـ .

٧٥ – مصطفى عبد الرازق : ثلاث محاضرات عن الدين الإسلامى وموقفه بإزاء العلم الحديث . ألقيت بالجامعة الأميريكية ببيروت ١٩٣٢ م . . .
(ا) مذهب العلم الحديث فى الدين وأصله . مجلة الهلال ؛ يوليو ١٩٣٢ م .
(ب) الدين فى نظر الإسلام . مجلة الهلال ؛ أغسطس ١٩٣٢ م .
(ج) الدين الإسلامى ووجهته . مجلة الهلال ؛ نوفبر ١٩١٣٢ م .
٧٦ – يعقوب صروف : رسائل الأرواح . القاهرة ١٩٢٨ م .
٧٧ – يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٣٦ م .

78 — Guyard : Fragments relatifs à la doctrine des Ismaïliens, (Paris, Nationale). 1874.

79 — Al Hallaj : Kitab Al Tawasin (texte arabe et commentaire par M.L. Massignon), Paris '1913.

80 — Al Hallaj : Le Divân recueilli par L. Massignon — Journal Asiatique : Janvier — Mars 1931.

81 — Al Hallaj : Quatre textes, (recueilli par L. Massignon and P. Kraus), Paris.

82 — Ibn Al-Arif : Mahasin Al-Majalis, (texte arabe, traduction française et commentaire par Miguel Asin Palacios.), Paris. 1933.

83 — Massignon (Louis) : Recueil de textes Inédits, Paris 1929.

٢
المراجع الأوربية

(ا) فى الإنجليزية :

84 — Aly Shah (Sirdar Ikbal) : Islamic Sufism, London 1933.

85 — Barret (W.F.) : Psychical Research, London 1917.

86 — Browne (E.G.) : Litterary History of Persia, 4 Volumes, London 1902.

87 — Encyclopedia Britannica : Article 'Ibnu'l Farid'.

88 — Encyclopedia of Islam : Articles 'Ayubidés', 'Hamat', 'Ibn Arabi', 'Umar Ibnu'l Farid', 'Sufism', 'Itihad', 'Ismailia'.

89 — Encyclopedia of Religion and Ethics : Articles 'Gili', 'Miracle', 'Pantheism'.

90 — Hughes (T.B.) : Dictionary of Islam, London 1935.

91 — Al Hujwiri : The Kashf Al Mahjub (English translation by Nicholson), London 1911.

92 — Hussaini (S.A.) : Ibn Al-'Arabi, the Great Muslim Mystic & Thinker, Madras 1931.

93 — Ikbal (Dr. Mohamed) : The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford 1934.

94 — James (William) : The Varieties of Religious Experience, London 1925.

95 — Journal of the Royal Asiatic Society, (October 1906) : Biographies of Ibnu'l Farid & Ibn 'Arabi.

96 — Lanepoole (Stanley) : History of Egypt in the Middle Ages. 1925

97 — Macdonald : Religious Attitude and Life in Islam.

98 — Nicholson (R.A.) : Mystics of Islam, London 1914.

99 — Nicholson (R.A.) : Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.

100 — Nicholson (R.A.) : Litterary History of the Arabs, Cambridge 1930.

101 — Nicholson (R.A.) :'Article Mysticism' in 'The Legacy of Islam', Oxford 1931.

102 — Rumi (Jalal Al Din) : Divani Shamsi Tabriz, Cambridge 1898 (English translation by Nicholson).

103 — Smith (Marguerit) : Rabia the Mystic and her Fellow Saints in Islam, Cambridge 1928.

104 — Swedenborg (Emanuel) : The Divine Love and Wisdom, (Everyman's Edition).

105 — Whinefield : An Abridged Translation of the Mathnewi, (second edition).

(ب) فى الفرنسية :

106 — Blondel (Gh.) : Psychanalyse, Paris 1924.

107 — Bouillier (Frans.) : Histoire de la Philosophie Cartésienne, 2 Volumes 1868.

108 — Delbos (Victor) : Le Spinozisme, Paris 1926.

109 — Dermenghem (Emile) : L'Eloge du Vin, Al Khamriya, Poeèm Mystique de Omar Ibn El Faridh, Paris 1931.

110 — De Vaux (Carra) : Ghazali, Paris 1902.
111 — De Vaux (Carra) : Les Penseurs de l'Islam; 5 Volumes, Paris 1923.
112 — Dumas (Georges) : Traité de Psychologie; 2 Volumes, Paris 1924.
113 — Fouillée (Alfred) : Histoire de la Philosophie, Paris 1920.
114 — Goblot (Edmond) : Vocabulaire Philosophique, Paris 1924.
115 — Malebranche (Nicolas) : La Recherche de la Vérité; 2 Volumes (Edit. Flamarion).
116 — Massignon (Louis) : La Passion d'Al-Houssain Ibn Mansour Al-Hallaj; 2 Volumes, Paris 1922.
117 — Massignon (Louis) : Essai sur les origines de lexique technique Musulman, Paris 1922.
118 — Paulhan (Fr.) : Les Transformations Sociales des Sentiments, Paris 1920.
119 — Platon : Le Banquet, trad. L. Robin, Paris 1938.
120 — Platon : La République, trad. E. Chambry, Paris 1932 — 1934.
121 — Plotin : Ennéades (Texte établi et traduit par Emile Bréhier); 3 Volumes, Paris 1924 — 1925.
122 — Spinoza (Benoît) : L'Ethique (Texte établi et traduit par Appuhn); 2 Volumes, Paris.

(ح) فى الإيطالية :

123 — Di Matteo (Ignasio) : Sulla mia interpretazione del poema mistico d'Ibn al Farid (Revista degli studi Orientali); Vol. VIII, Roma 1919-1921.
124 — Nallino (Carlo) : Il poema mistico arabo d'Ibn al Farid in una recente traduzione (Ibid).
125 — Nallino (Carlo): Ancora su Ibn al Farid sulla mistica musulmana (Ibid).

فهرس البحث

الكتاب الثانى

حب ابن الفارض وأطواره

الكتاب الثالث

المنازع الفلسفية فى حب ابن الفارض الإلهى

خاتمة البحث

مراجع البحث

رقم الإيداع	١٩٨٥ / ٣٤٢٣
الترقيم الدولى	٩٧٧-٠٢-١٣٢٥-X ISBN

٨ / ٨٣ / ١

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)